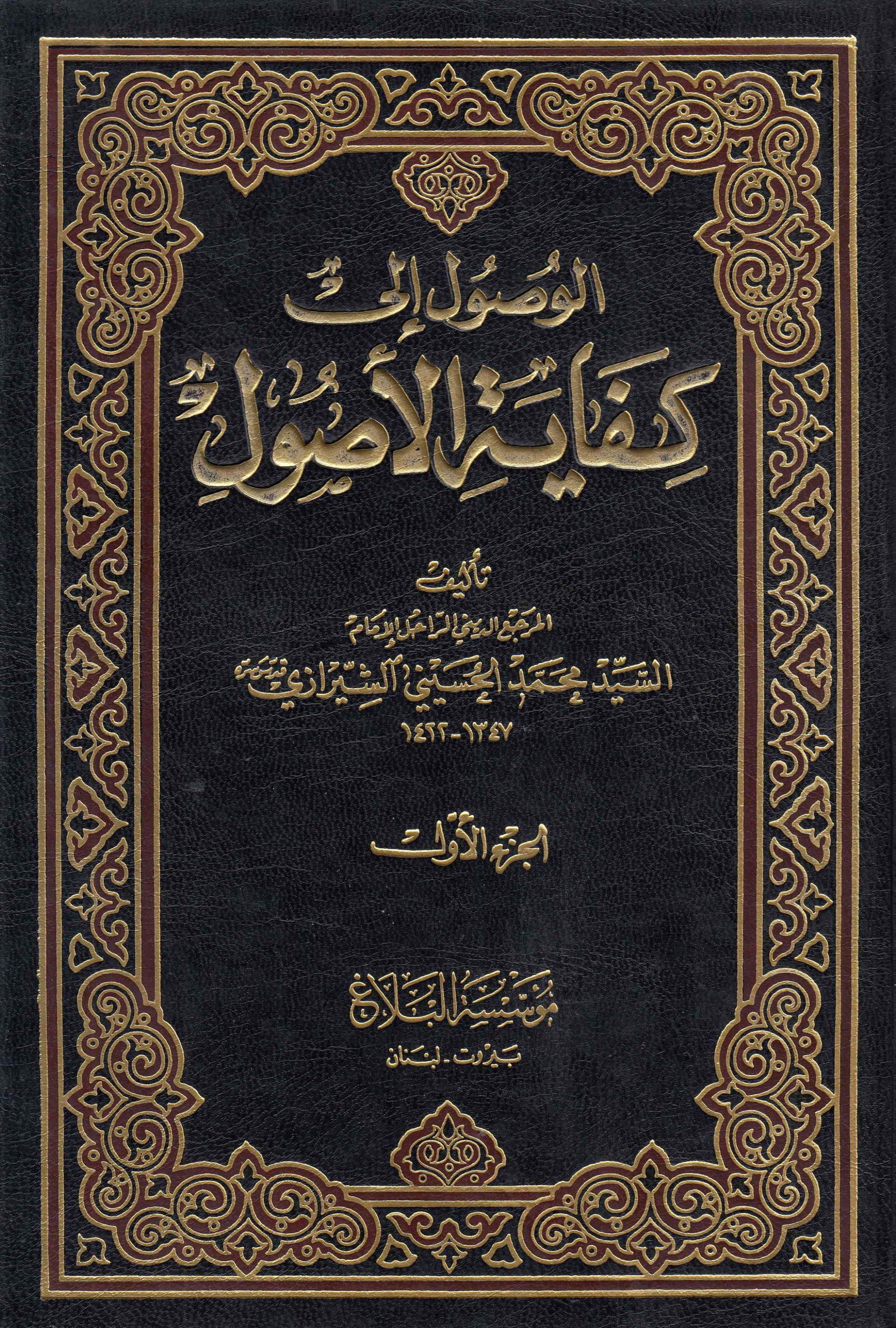

الوصول إلى
كفاية الأصول
تأليف
المرجع الديني الراحل الإمام
السيد محمد الحسيني الشيرازي
١٣٤٧ - ١٤٢٢
الجزء الأول
مؤسسة البلاغ
بيروت - لبنان



الوصول إلى

كفاية الأصول

الوصول إلى

كفاية الأصول

تأليف

المرجع الديني الراحل الإمام

السيد محمد الحسيني الشيرازي قدس سره

١٣٤٧ - ١٤٢٢

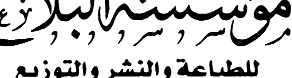
الجزء الأول

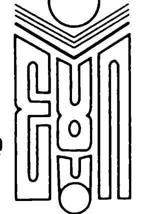
مؤسسة البلاغ

بيروت - لبنان

الطّبعة الأولى

١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م





للطباعة والنشر والتوزيع

بئر العبد - مدخل مدرسة حارة حريك الرسمية الثانية - بناية فوعاني - الطابق الأول

ص.ب: ١١-٧٩٥٢-٢٢٥٠ بيروت ١١٠٧-٢٢٥٠ - هاتف: (٠٣/٥١٤٩٠٥) - تلفاكس: ٠١/٥٥٣١١٩ لبنان

الموقع الإلكتروني: www.albalagh-est.com

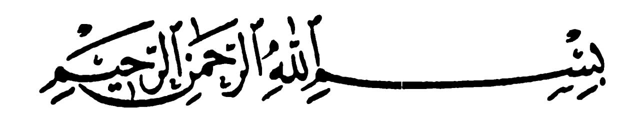
E-mail : Albalagh-est@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآلـه الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الان الى قيام يوم الدين .

وبعد :

فيقول العبد الراجي عفو ربه الغني محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي (بصره الله عيوب نفسه) : هذا مختصر في شرح لفظ الكفاية للمحقق الكبير المولى الشيخ محمد كاظم الخراساني (طاب ثراه) كتبته تذكرة لنفسي وتبصرة للمبتدىء وأبتهل الى الله تعالى في أن يقرنه برضاه ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، ويوفقني للاتمام ويصيّره مقدمة للاحكام ، انه ولي ذلك وهو المستعان .



الحمد لله رب العالمين ،

قال المصنف (ره) :

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ اى بهذا الاسم اقرأ واعمل هذا العمل ـ كما في الخبر ـ[1] ومن الممكن انيكون ذكر الاسم اعتباراً للمقابلة، فانالمشركين كانوا يقولون : باسم اللات ونحوه عند الشروع ، قال سبحانه حكاية عن نبيه : «تعلم مافي نفسي ولاأعلم مافي نفسك»[2]. ولايبعد أنيكون ذكره تنويهاً لعظمة المسمى، كمافي الدعاء: « ولاذ الفقراء بجنابك » مع ان اللوذ بنفسه تعالى، هذا على انيكون متعلق الظرفاستعين ـ كمافي الخبر[3] ـ امالوكان الملابسة فظاهر، اذ الملابسة بالاسم دون الذات .

﴿الحمدلله ربالعالمين﴾ اقتداء بالقرآنالكريم ولماروي[4] عنالنبي صلى الله عليه وآله

---

(١) تفسير الامام (ع) ـ البرهان ج١ ص٤٥ نقلا عن تفسير الامام (ع)

(٢) المائدة ١١٦

(٣) البرهان ج١ص٤٥

(٤) كل امر ذىبال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اقطع ـ قال ابناثير فى النهاية فى لغة «بتر» فى الحديث :كل امر ذىبال لايبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر ـ اى اقطع .

والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين

من الندب الى تصدير الامور بالحمد .

واللام فى الحمد للجنس كما هو الظاهر من التبادر، ولا حاجة الى تكلف الاستدلال .

وفي لفظـة الله كلام طويل ولقد أجاد المحقق[١] الشريف حيث قال :كما ألهت العقول في كنه ذاته كذلك تحيرت فى لفظ اسمه[٢] .

﴿والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين﴾ قال الله تعالى: « ان الله وملائكته يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً»[٣] وذكر الال لئلا تكون الصلاة بتـراء منهياً عنها[٤]، واختصاص لفظة الطاهرين بالذكر لكونه من اجلى صفاتهم. قال سبحانه: «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً »[٥]. ولايخفى ان الصلاة والسلام غلب عليهما التحية وان كانا فى اللغة وأصل الاستعمال لشيء آخر .

﴿ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين﴾ اللعنة العذاب والخزي

---

(١) هو المير سيد شريف الجرجانى على بن محمد الحسينى الاسترابادى المتوفى سنة ٨١٦ كان تلميذ القطب الرازى الامامى واستاذ المحقق الدوانى، وعده القاضى نور الله من حكماء الشيعة .

(٢) حاشية البيضاوى فى اوائل الكتاب .

(٣) الاحزاب ٥٦ .

(٤) عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم : لاتصلوا عليّ صلوة مبتورة، بل صلوا الى اهل بيتى وسائل الشيعة ج٢ ص١٢٢٢ .

(٥) الاحزاب ٣٣ .

وبعد فقد رتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة.

والبعد من الخير، وكأن وجه تذييل التصلية والتسليم بهذه الجملة اتمام التولي بالنبري، فانه احد دعائم اصول الأيمان، وجعل يوم الدين غاية كناية عن الدوام كقوله تعالى: «مادامت السماوات والارض»[1] على احد التفسيرين، والا فلاوجه للاختصاص.

﴿وبعد﴾ اى بعد التقدمة للمقدمة ﴿فقد رتبته﴾ اى الكتاب ﴿على مقدمة﴾ في بيان موضوع العلم وغايته وحده اجمالا وامور أخر ﴿ومقاصد﴾ ثمانيـة : الاوامر والنواهي، والمفاهيم، والعموم ولواحقه، والمطلق ولواحقه، والقطع ، والظن ، والبراءة ولواحقها ، والتعادل والترجيح ، ﴿وخاتمة﴾ في الاجتهاد والتقليد .

---

(١) هود ١٠٧ و ١٠٨ .

(أما المقدمة)

ففى بيان أمور : الاول .

﴿أما المقدمة ففي بيان امور﴾ ثلاثة عشر : موضوع العلم ، والوضع ، وكون المجاز بالطبع أم لا ، وارادة اللفظ من اللفظ ، وكون دلالة الالفاظ لا تتبع الارادة ، وانه هل للمركب وضع أم لا ، وعلامة الحقيقة والمجاز ، وتعارض الاحوال ، والحقيقة الشرعية ، والصحيح والاعم ، والمشترك وجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى والمشتق .

«الامر الاول»

الامر ﴿الاول﴾ :

فى بيان موضوع العلم عامة وموضوع الاصول خاصة وبيان بعض ماله مسيس بالمطلب

اعلم ان القدماء جعلوا أجزاء كل علم ثلاثة . وقالوا ان كل علم مركب منها :.

(الاول) الشيء الذي يبحث في العلم عن خصائصه والاثار المطلوبة منه . وبعبارة اخرى الامر الذي يرجع جميع ابحاث العلم اليه، وهذا هو المسمى

. . . .

بموضوع العلم كالكلمة والكلام في علم النحو ، وتلك الخصائص والاثار هي الاعراض الذاتية كالرفع والنصب والجر في العلم المتقدم[١].

(الثاني) القضايا التي يقع فيها البحث وهي المسمى بالمسائل كقولهم : الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف اليه مجرور .

ثم قالوا ان موضوع المسألة امانفس موضوع العلم، اونوع منه، أوعرض ذاتي له، اومركب من الموضوع والعرض الذاتي .

واختلفوا في محمولات المسائل : فالمشهور منهم انها أعراض ذاتية لموضوعاتها خارجة عنها ، وذهب بعضهم الى جواز كون المحمولات بالنسبة الى الموضوعات أعراضاً عامة غريبة، ومثلوا بقول الفقهاء: «كل مسكر حرام» وقول النحاة: «كل فاعل مرفوع» .

(الثالث) المبادىء ، وهي التي يبتنى عليها المسائل، فان أفادت تصور أطراف المسألة سميت بالمبادىء التصورية ، وان أفادت التصديق بالقضية المأخوذة في دليل المسألة سميت بالمبادىء التصديقية .

ثم ان العرض قسمان :

(الاول) الذاتي وهو على ثلاثة أقسام :

(الاول): مايعرض للشيء اولا وبالذات، كعروض التعجب للانسان .

(الثاني): مايعرض للشيء بواسطة أمر مساوي للمعروض خارج عن حقيقته كالضحك اللاحق للانسان لكونه متعجباً .

---

(١) الرفع والنصب والجر اعراض غريبة لاذاتية كما سيصرح الشارح بعد صفحة بل بعد اسطر .

ان موضوع كل علم وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

الثالث : مايعرض بواسطة أمر مساو داخل فى المعروض كادراك الكليات العارض للانسان بواسطة كونه ناطقاً .

(الثاني) الغريب وهو ثلاثة أيضاً :

الاول : مايعرض بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار .

الثاني : مايعرض بواسطة امر خارج أعم كالحركة العارضة للبياض لكونه جسماً .

الثالث : مايعرض بواسطة أمر خارج أخص كالضحك للحيوان بواسطة التعجب .

وأما العارض بواسطة الامر الاعم الداخل كالمشي العارض للانسان بواسطة كونه حيواناً ففيه خلاف .

« موضوع العلم »

والمصنف (ره) على «ان موضوع كل علم» نفس موضوعات المسائل، لماتقدم من انه قديكون موضوع العلم وقديكون نوعاً منه ـ الخ. «و» اختار ان موضوع العلم «هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» لماسبق من ان المحمول قديكون عرضاً غريباً .

ثم لايخفى ان الواسطة على ثلاثة أقسام :

الاول: الواسطة في الثبوت والمراد بها العلّة فى وجود المعروض لعروضه كعلية التعجب لعروض الضحك على الانسان ، وعليّة تعفّن الاخلاط لعروض الحمّى عليه .

أي بلاواسطة في العروض هو نفس موضوعات مسائله عيناً ، وما يتحد معها خارجاً وان كان يغايرها مفهوماً

الثاني: الواسطة في العروض والمراد بها ان العرض يعرض ابتداءاً للواسطة ونسبته الى المعروض من قبيل الوصف بحال المتعلق ، كاللون العارض للجسم بواسطة السطح .

الثالث : الواسطة في الاثبات ، والمراد بها سبب العلم والتصديق بكون المحمول للموضوع ، كالتغير في «العالم متغير وكل متغير حادث» .

اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف (ره) جعل العرض الذاتي عبارة عن القسمين الاول والثالث ﴿أي﴾ العرض الذي يعرض ﴿بلاواسطة في العروض﴾ سواءكان مع واسطة في الثبوت أوفي الاثبات، وعليه فالعرض الغريب هو ماله واسطة في العروض خلافاً لماتقدم من الميزان المشهور .

ان قلت : ماذكرتم من ان موضوع العلم هو مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية غيرتام ، لمانرى من خروج اغلب العلوم عن هذه الضابطة . مثلا الرفع والنصب والجر في النحو أعراض غريبة بالنسبة الى الكلمة، لانها انما تلحق الكلمة بواسطة أمر أخص خارج ، كالفاعلية والمفعولية وكونها المضاف اليها ، وكذلك الوجوب والحرمة انما يلحقان الامر والنهي الواردين في الكتاب والسنة، بواسطة أمر خارج أعم وهوكون مطلق الامر للوجوب .

قلت: ان الموضوع في كل علم لايكون مقيداً بشرط شيء ولا بشرط لابل ﴿هو نفس موضوعات مسائله عيناً﴾ فيكون لا بشرط، واللابشرط يجتمع مع الف شرط، فالكلمة عين تلك الثلاثة ﴿و﴾ هي ﴿ مايتحد معها خارجاً وان كان﴾ الفرق بين موضوع العلم وموضوعات المسألة هو ان موضوع العلم ﴿يغايرها مفهوماً﴾ فان مفهوم الكلمة شيء، ومفهوم الفاعل شيء آخر، ومفهوم

تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وافراده .

(والمسائل)

الامر المطلق شيء، ومفهوم الامر الوارد في الكتاب شيء آخر وهكذا .

والحاصل: ان ﴿تغاير﴾ موضوع العلم وموضوعات المسائل من قبيل تغاير ﴿الكلي ومصاديقه و﴾ المراد بالكلي ليس مطلق الكلي ولا المنطقي والعقلي لعدم الاتحاد بينها وبين الافراد قطعاً بل المراد به الكلي ﴿الطبيعي﴾ فهو ﴿وأفراده﴾ متحدان من وجه ومتغايران من وجه .

ثم انه قد يشكل على ماتقدم بخروج مثل البدن الموضوع لعلم الطب ، والمعقولات الثانية الموضوع لعلم المنطق ، لعدم الاتحاد بين الموضوع وموضوعات المسائل كاليد والرجل والقلب في الاول، وعدم الوجود الخارجي للافراد في الثاني .

والجواب : أما عن الاول فبعدم تسليم صحة جعل البدن موضوعاً في علم الطب ، بل موضوعه العضو ، نعم يصح ذلك على مذهب المشهور كما تقدم .

وأما عن الثاني فبأن المراد بالخارج في قولنا مايتحد معها خارجاً نفس الامر الاعم من الخارج والذهن .

« المسائل »

﴿و﴾ لما فرغنا عن موضوع العلم مطلقاً شرعنا في الجزء الثاني من أجزاء العلوم ، وهي القضايا التي تطلب في العلم المعبر عنها بـ ﴿المسائل﴾ فنقول :

ان القوم وان صرحوا بكون أجزاء العلوم ثلاثة : الموضوعات والمسائل والمباديء ، لكن صرحوا ان حقيقة كل علم مسائله ، ولاتنافي بينهما، فان ثلاثية

عبارة عن جملة من قضايا متشتتة جمعها اشتراكها فى الدخـل فى الغرض الذى لاجله دون هذا العلم .

الاجزاء بـالنسبة الى التدوين ، وأما بحسب الحقيقة فالعلم شيء واحـد ، اذ المبادىء مقدمـة للمسائل ، والموضوع جهـة اشتراك موضوعات المسائل وهي ﴿عبارة عن جملة من قضايا متشتتة﴾ متفرقـة موضوعاً أو محمولا ، لكن حيث بيّن انموضوعات مسائل العلم متحد مع موضوع العلم، فالاختلاف في الموضوع باعتبار الخصوصيات المأخـوذة مع الجامع كالفاعلية ونحوها ، وحيث كانت المسائل مختلفة فلابد وأن يكون بينها جامعة تجعلها علماً واحداً ، وفي الجامع خلاف ، فالمصنف على ان الذي ﴿جمعها﴾ انما هو ﴿ اشتراكها في الدخل في الغرض﴾ الواحد ، مثلا الامر الذي أوجب الجمع بين قولهم الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ، والمضاف اليـه مجرور وهكذا ، هـو ان جميعها معدات وأسباب لحفظ اللسان عن الخطأ في المقال، وهذا هو الغرض ﴿الذي لاجله دون هذا العلم﴾ وجعل له كتاب خاص وسمي بالنحو، وهكذا المنطق والهندسة والكلام وغيرها .

ودليل المصنف على ذلك هوان جهة تحسين العقلاء لتدوين المسائل المختلفة موضوعاً ومحمولا علماً واحـداً هي وحدة الغرض ، لاوحدة الموضوعات أو المحمولات ، ولذلك نرى انه لوجمع شخص بين مسائل علوم متعددة، وجعلها علماً لم يحسن وان كانت لموضوعاتها جهة وحدة وجامعة ، وأما المشهور فقد جعلوا الامر الجامع للمسائل المختلفة هو وحدة الموضوع ولذا قالوا : انتمايز العلوم بتمايز الموضوعات .

ان قلت : لافـرق في القولين اذ الواحد لايصدر الا من الـواحد ، وحينئذ فوحدة الموضوع والغرض متلازمان .

فلذا قد يتداخل بعض العلوم فـي بعض المسائل مما كان لـه دخل في مهمين لاجـل كل منهما دون علم على حدة فيصير من مسائل العلمين .

لايقال : على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما

قلت : هذه القاعدة باطلة وقد بين العلامة (ره) في شرح التجريد[1] وجـه بطلانها فراجع ، على ان التلازم لايصحح نسبة لازم أحدهما الى الاخر كما لا يخفى .

ثم انه حيث كان تعدد العلوم بتعدد الاغراض ﴿فلذا قد يتداخل بعض العلوم﴾ كعلم اللغة والاصول ﴿في بعض المسائل﴾ كمسألة ان الامر للوجوب ونحوها، فلو كان تعدد العلوم بتعدد الموضوع لم يصح جعل المسألة من علمين، لعدم تعدد الموضوع فيها بديهة ، وأمـا حيث ان التعدد بتعدد الغرض والمسألـة المتقدمة ﴿مما كان له دخل في﴾ غرضين ﴿مهمين﴾ أحدهما غرض العلم بأوضاع لسان العرب ، والثاني غرض الوساطة في الاستنباط صح جعل تلك المسألة من مسائل علمين الاصول واللغة اللذيـن ﴿لاجل كل منهما دون علم على حده﴾ وحينئذ ﴿فيصير﴾ هذه المسألـة ﴿من مسائل العلمين﴾ فتحصّل مما تقدم امكان جعل مسألة من مسائل علمين ، على أن يكون الجامع هو الغرض دون أن يكون هو الموضوع .

﴿لايقال﴾ اذا كان مصحح جعل المسألة من علمين هو ترتب غرضين عليه يلزم صحة جعل جملة من المسائل مندرجة في علمين و ﴿على هذا﴾ المنوال الى أن ينتهي الى ما ﴿يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما﴾ فيكون العلمان المدون

---

(١) شرح التجريد في بحث العلة في ذيل كلمة : (مع وحدته يتحد المعلول) .

فيما كان هناك مهمان متلازمان فى الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما ، فانه يقال مضافاً الى بعد ذلك بل امتناعه عادة

لاجلهما كتابان في الصورة والمسائل واحداً وذلك ﴿فيما كان هناك﴾ غرضان ﴿مهمان متلازمان في الترتب﴾ أي في هذه الجهة أعني ترتبهما ﴿على جملة من القضايا﴾ بحيث ﴿لايكاد انفكاكهما﴾ .

والحاصل: أن يكون التلازم بين الغرضين من حيث الترتب، وان لم يكن بينهما تلازم من سائر الجهات .

ثم ان هذا الاشكال يوجب عدم كون الغرض مايزاً بين العلوم كما اختاره المصنف ﴿فانه﴾ لايميز العلمين المتداخلين فى جميع المسائل ، لكن يمكن أن ﴿يقال﴾ في الجواب : انه لما كان السر في تدوين المسائل المختلفة علماً واحداً هو تحسين العقلاء ولو كان الغرضان متلازمين، قبح تدوين علمين عندهم نستكشف ان سبب تدوين علم واحد أحد الامرين: أما وحدة الغرض، وأما تلازم غرضين، وعليه فلايكون هناك علمان حتى يستشكل بأن الغرض لايميز العلمين .

نعم اختلاف الاغراض لايستكشف عن اختلاف العلوم، وهذا ليس محل الايراد، فتبين انه مع وجود الغرض المذكور لايرد الاشكال ﴿مضافاً الى بعد ذلك﴾ الغرض، لعدم اتفاقه في الخارج كماهو المشاهد ﴿بل﴾ يمكن دعوى ﴿امتناعه عادة﴾ فان الممكن العادي يقع ولو مرة .

ثم ان نسبة كل غرض من أغراض العلوم الى الغرض الاخر أحد النسب الاربعة :

الاول: التباين كالنسبة بين الغرض من علم الطب والغرض من علم النحو .

الثاني: العموم المطلق كالغرض من علم النحو بمعناه الاعم والغرض من علم الصرف .

لايكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين واخرى لاحدهما، وهذا بخلاف التداخل فى بعض المسائل ، فان حسن تدوين علمين كانامشتركين فى مسألة أو أزيد فى جملة مسائلهما المختلفة

الثالث: العموم من وجه كالغرض من علم الميزان والغرض من علم الحكمة.

الرابع : التلازم كمعرفة المعربات والمبنيات المرتبتين على علم النحو اذا فرضا غرضين .

أما القسم الرابع فانه لاشبهة في انه ﴿لايكاد يصح لذلك تدوين علمين﴾ متحدين في جميع المسائل ﴿وتسميتهما باسمين﴾ لان التدوين الاول كاف في حصول الغرضين ، ولامدخلية للقصد بأن يقصد من التدوين الاول أحد الغرضين ومن التدوين الثاني الغرض الثاني ﴿بل﴾ اللازم ﴿تدوين علم واحد﴾ أي تدوين المسائل مرة واحدة وجعلها علماً واحداً ﴿يبحث فيه تارة لكلا﴾ الغرضين ﴿ المهمين ﴾ وذلك حيث كان غرض المدون الغرضين معاً . ﴿ و ﴾ تارة ﴿اخرى﴾ يبحث في العلم ﴿لاحدهما﴾ حيث كان مقصوده أحد الغرضين ، وهذا على تقدير ذكر الغرض في العلم ، والا فالتدوين الواحد لايحتاج الى هذا التفصيل .

﴿وهذا﴾ القسم ﴿بخلاف﴾ الاقسام الثلاثة الاول، اذ لو كان بين الغرضين تباين فلاشبهة في وجوب تدوين علمين ، اذ المفروض عدم ترتبهما أصلا، وكذا لو اشتركا في ﴿التداخل في بعض المسائل﴾ من الطرفين وهو العموم من وجه أو من طرف واحد وهو العموم المطلق ﴿ فان حسن تدوين علمين ﴾ فيما اذا ﴿كانا﴾ العلمان ﴿ مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفة ﴾

لاجل مهمين مما لايخفى .

سواء كان بينهما عموم مطلق أو من وجه ﴿ لاجل ﴾ غرضين ﴿مهمين مما لا يخفى ﴾ .

« المبادىء »

ولما فرغنا عن بيان جزئين من أجزاء العلوم أعني الموضوعات والمسائل نشرع في بيان الجزء الثالث أعني المبادىء فنقول : المبادىء عبارة عما يبتنى عليهامسائل العلموهي قسمان: الاول المبادي التصورية، والثاني المبادي التصديقية وجملة القول : ان المبادي عبارة عن تعاريف موضوعات المسائل اذا كان بسيطاً كتعريف الفاعل والمفعول والمضاف اليه والحال وغيرها في علم النحو ، واذا كان الموضوع مركباً لزم تعريف أجزاء الموضوع كالمقدار والوسط في النسبة في قولهم كل مقداروسط في النسبة فهو ضلع مايحيط به الطرفان في علم الهندسة، وكالمصادرات والعلوم المتعارفة والاصول الموضوعة . وحكى بعض الافاضل عن ابن الحاجب للمبادي معنى آخر فقال: هي مايبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم سواء كان داخلا في العلم ، فيكون من المبادي المصطلحة السابقة كتصور الموضوع والاعراض الذاتية ، والتصديقات التي يتألف منها قياسات العلم أو خارجاً عنه يتوقف عليه الشروع ،كمعرفة الحدود والغاية وبيان الموضوع ، والامر سهل بعد معرفة المراد منها اجمالا .

وحيث عرفت ذلك فلنرجع الى المقصود فنقول : التمايز بين العلوم امّا بالامر الجامع بين الموضوعات المسمى بموضوع العلم ، واما بالامر الجامع بين المحمولات ، واما بالاغراض :

وقد انقدح بماذكرنا ان تمايز العلوم انماهو باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين لاالموضوعات ولاالمحمولات والا كان كل باب بل كل مسألة من

اما الاول : فلايمكن أن يكون مايزاً لما تقدم من لزومه عدم التداخل في مسألة ، فضلا عن التداخل في المسائل ، مع لزوم كون المميز مجهولا اذا كان الموضوع مجهولا ، كما قاله بعض بالنسبة الى علم الاصول وغيره .

واما الثاني : فمع انه لم يذكره أحد يرد الاشكالان الاولان عليه، فتعين كون المايز بين العلوم الاغراض لاغير ﴿ وقد ﴾ أشار اليه المصنف سابقاً بقوله : « والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتتة جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لاجله دوّن هذا العلم » وترتيب البرهان أن يقال : ﴿انقدح بما ذكرنا ان تمايز العلوم انما هو﴾ بالمسائل ، وتمايز المسائل ﴿باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين﴾ فتمايز العلوم بتمايز الاغراض و ﴿لا﴾ يعقل أن يكون التمايز بموضوع العلم كما تقدم .

وماذكره بعض من ان الموضوع داخل في العلم ، فهو أولى بأن يكون مايزاً من الغرض الذي هو خارج عن العلم استبعاد لايرجع الى محصل ، و ﴿الموضوعات﴾ للمسائل لايصح جعلها مايزة .

﴿و﴾ كذلك ﴿لا﴾ يصح جعل ﴿المحمولات﴾ مايزة ﴿ والا ﴾ فان كانت الموضوعات مايزة ﴿كان كل باب﴾ علماً علىحدة لاختلاف الموضوعات فيها ، فلباب الفاعل موضوع ، ولباب المفعول موضوع آخر .

وهكذا ان كانت المحمولات مائزة، لان المحمول في باب الفاعل شيء ، والمحمول في باب المفعول شيء ﴿بل﴾ يلزم ان يكون ﴿كل مسألة من﴾

كل علم علماً عليحدة كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سبباً لان يكون من الواحد.

ثم انه ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص، فيصح

ابواب ﴿كل علم علماً عليحدة﴾ اذ لكل مسألة محمول خاص، مثلا: المحمول في قولهم «المبتدأ لا يكون نكرة» مغاير المحمول في قولهم «المبتدأ يجب تقديمه في صورة حصر الخبر» ﴿كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل﴾ وعلى هذا ﴿فلا يكون الاختلاف﴾ بين العلوم الا ﴿بحسب﴾ اختلاف الاغراض لا بحسب ﴿الموضوع﴾ للعلم ﴿أو﴾ المسألة ولا بحسب ﴿المحمول﴾ للمسألة فان شيئاً منها لا يكون ﴿موجباً للتعدد كما لا يكون وحدتهما﴾ أي وحدة الموضوع أو المحمول ﴿سبباً لان يكون﴾ العلمان المختلفان من حيث الغرض المتحدان موضوعاً او محمولا ﴿من﴾ العلم ﴿الواحد﴾.

« موضوع الاصول »

﴿ثم انه﴾ لما بين المصنف موضوع العلوم في اول المقدمة اراد أن يبين موضوع علم الاصول، ولابد في بيان ذلك من تقديم مقدمة وهي انه ﴿ربما لا يكون لموضوع العلم وهو﴾ كما تقدم ﴿الكلي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص﴾ وذلك لان الملاك في موضوعية الموضوع لا يفرق بعرفان اسمه وعدمه، سواء كان الموضوع متحداً مع موضوعات المسائل كما اختاره المصنف، أولا كما تقدم نقله عن المشهور ﴿فيصح﴾ حين جهل اسم

أن يعبرعنه بكل ما دل عليه ، بداهة عدم دخل ذلك فى موضوعيته أصلا، وقدانقدح بذلك ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة ، لاخصوص الادلة الاربعة بماهى أدلة ،

الموضوع ﴿ان يعبر عنه بكل مادل عليه﴾ كأن يقال «موضوع العلم الفلاني هو الجامع لموضوعات مسائله» ولايضر الجهل باسم الموضوع ﴿بداهة عدم دخل ذلك فى موضوعيته اصلا﴾ هذا احد قسمي موضوع العلم ، والقسم الثاني هو الذي له اسم خاص وعنوان مخصوص ، فيعبر عنه باسمه كمايصح أن يعبر عنه بكل مادل عليه كالقسم الاول .

﴿و﴾ اذا عرفت هذا قلنا ﴿قد انقدح بذلك﴾ المذكور فى اول المقدمة من تعريف موضوع مطلق العلوم ﴿ان موضوع علم الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة﴾ ووجه الانقداح بذلك ان معرفة الكلي مستلزم لمعرفة جزئياته، فمعرفة موضوع مطلق العلم مستلزم لمعرفة موضوع النحو والصرف والحكمة والاصول وغيرها، لكن المعرفة بوجه مالابالحقيقة، اذالعام وجه للافراد ولايبين خصوصياتها كما لايخفى .

ثم انه قداختلف فى شخص موضوع علم الاصول واسمه الخاص فالمصنف ذهب الى انه غيرمعلوم بشخصه، لان ماذكروه ﴿لا﴾ يصلح للموضوعية، لعدم اتحاده مع موضوعات مسائله، خلافاً للمحقق القمي «قده» حيث جعل موضوع الاصول ﴿خصوص الادلة الاربعة﴾: الكتاب والسنة والاجماع والعقل فانه «ره» يرى هذه ﴿بماهي أدلة﴾ وبوصف دليليتها موضوعاً وعلى هذا فيخرج البحث عن حجية احدها عن الاصول، ويكون من المبادىء التصديقية، وكذلك يخرج

بل ولا بماهي هي، ضرورة ان البحث فى غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها .

اكثر مباحث الالفاظ، كالاوامر والنواهي والعموم .

﴿بل و﴾ غيرها، لان البحث فيها ليس بحثاً عن الاعراض الذاتية للادلة الاربعة، اذ البحث فى الاصول ليس عن خصوص الامر الوارد فى الكتاب مثلا وحيث رأى صاحب الفصول ذلك تعذر عنه بما *﴿لا﴾* يغني فجعل الموضوع الادلة الاربعة *﴿بماهي هي﴾* أي بذواتها من دون نظر الى كونها أدلة .

وهذا وان سلم عن الاشكال الاول ، لكن يرد عليه أمران : الاول : خروج مباحث الالفاظ كما تقدّم . والثاني: دخول ماليس من الاصول فيه كالتفسير والتجويد وعلم الحديث، لان هذه العلوم تبحث عن احوال الكتاب والسنة كما لايخفى .

ثم انه يرد عليهما أيضاً خروج بعض المسائل الاخر *﴿ضرورة ان البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها﴾* أي عوارض الادلة الاربعة وقد تقدم كون موضوع العلم هو مايكون الابحاث بحثاً عن عوارض ذاتية له .

وحيث كان هذا المبحث من مهام المباحث لزم بيانه أولا حتى يتضح المتن فنقول لوكان موضوع الاصول الادلة الاربعة بماهي أدلة أو بماهي هي، لزم خروج عمدة مباحث التعادل ، ومبحث خبر الواحد عن الاصول ، وذلك لان الترجيح والتعادل والحجية من عوارض الخبر، والخبر لايكون من السنة، ولامن الكتاب والاجماع والعقل فهو خارج عن الاصول، أما عدم كون الخبر من الثلاثة الاخيرة فظاهر، وأما عدم كونه من السنة، فلان السنة عبارة عن قول المعصوم وفعله وتقريره والخبر حاك لاحدها وليس هو بأحدها .

ان قلت: يمكن ارجاع هذين البحثين الى السنة بأن يقال: مرجع مسألة

. . . .

التعادل والترجيح الى ان السنة وهي قول المعصوم وفعله وتقريره، هل تثبت بهذا الخبر أو بذاك، ومرجع مسألة الخبر الواحد الى ان السنة هل تثبت بخبر الواحد أم لاتثبت الا بمايفيد القطع ؟

قلت: «أولا» ان بيان البحث بهذه الكيفية وان كان أقل محذوراً، الا ان القوم لم يبينوه هكذا، ونحن الان فى صدد التعرض لمابينوه «وثانياً» ان هذا البيان لا يدفع الايراد أيضاً وهو يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي ان (كان) على قسمين: الاول التامّة وهي ما يخبر عن وجود الشيء فقط نحو كان الله وكان زيد أي وجد . الثاني الناقصة وهي مايخبر عن أوصاف الشيء بعد ثبوت وجوده نحو « كان زيد قائماً » فالوجود في الاول محمول وفي الثاني رابطة . ومثل كان (هل) وهي قسمان : الاول البسيطة وهي مثل كان التامة الثاني المركبة وهي مثل كان الناقصة .

اذا تمهدت المقدمة قلنا: ان كان المراد بالمحمول فى قولكم ان السنة تثبت بخبر الواحد الثبوت الواقعي، أي ان السنة موجودة ثابتة فيكون مفاد كان التامة ففيه : اولا ان البحث عن وجود الدليل ليس من مباحث العلم، لانه بحث عن وجود الموضوع، وانما أبحاث العلم عبارة عن مباحث أعراض الموضوع التي هي مفاد كان الناقصة. وثانياً ان السنة الواقعية معلوم الوجود فلامعنى للبحث عنه وان كان المراد بالمحمول الثبوت التعبدي، أي ان خبر الواحد الذي هو سنّة تعبدية حجة أم لا ففيه ان الحجية ووجوب العمل لم يعرض للسنة أي قول المعصوم وفعله وتقريره، وانما عرض على حاكي السنة، وهو الخبر الواحد، وحينئذ فهو عارض لغير موضوع العلم، هذا حاصل الكلام فى المقام .

واذا أحطت خبراً بما ذكرناه فلنرجع الى المتن فنقول : البحث عن كثير من

وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها ، لوضوح عدم البحث فى كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل والترجيح ، بل ومسألة حجية الخبر الواحد لا عنها ولاعن سائر الادلة ورجوع البحث فيهما

مباحث الاصول ليس من عوارض الادلة الاربعة ﴿وهو واضح﴾ وكفاك شاهداً في ذلك خروج مسألة خبر الواحد وأكثر مباحث التعادل فانه ﴿لو كان المراد بالسنة منها﴾ أي السنة التي هي أحد الاربعة المجعولة موضوعاً للاصول ﴿هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره﴾ وكلمة أو للتقسيم نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف لا للترديد ﴿كما هو المصطلح فيها﴾ فقد جرى اصطلاح الفقهاء على تسمية الثلاثة بالسنة ، وهناك معنى آخر للسنة يعم الثلاثة والاخبار المروية كما سيأتي .

وانما خرج بعض المسائل عن الاصول على هذا الاصطلاح ﴿لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل والترجيح﴾ عن السنة ، فان تلك المباحث لاتلحق السنة ، كما لاتلحق الكتاب والاجماع والعقل وانما خص الخارج بأكثر مباحثه لاالجميع ، لان بعض مباحثه يكون من مباحث الكتاب والسنة مثل تعارض الايتين أو السنتين .

﴿بل و﴾ يخرج أيضاً ﴿مسألة حجية الخبر الواحد﴾ عن الاصول لانه ﴿لا﴾ يكون بحثاً ﴿عنها﴾ اي عن السنة ﴿ولا عن سائر الادلة و﴾ ذلك بعين ما تقدم من الدليل فيكون هذان البحثان من المبادىء التصديقية لا مسائل العلم .

فان قلت : يمكن ﴿رجوع البحث فيهما﴾ الى كيفية خاصة حتى يكونا من

في الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما افيد، وبأي الخبرين في باب التعارض، فانـه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد ، فان البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة ليس بحثاً عن عوارضه فانها

مباحث الاصول ، اذ مرجع الكلام ﴿في الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما افيد﴾ والمفيد هو شيخ الاعاظم الشيخ المرتضى الانصاري قدس سره في مسألة حجية خبر الواحد . هذا وجه دخول مسألة الخبر في مباحث الاصول .

﴿و﴾ أما وجه دخول مسألة التعادل والترجيح ، فلان مرجع الكلام في الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة ﴿بأي الخبرين في باب التعارض﴾ وتغيير البحث بهذه الكيفية لايضر بعنوان البحث في كلام القوم ﴿فانه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر﴾ .

والحاصل: ان العبارة مختلفة والمطلب واحد، اذ كلا العنوانين بحث عن حجية الخبر ﴿في هذا الحال﴾ الذي تعارض فيه الخبران، وبهذا التبويب يدخل بحث حجية الخبر وبحث التعادل في الاصول .

قلنا : ارجاع المبحثين الى ما ذكرتم ﴿غير مفيد﴾ في دفع الاشكال ﴿فان البحث عن ثبوت الموضوع﴾ اعني السنة ولاثبوته .

﴿و﴾ بعبارة اخرى البحث عن ﴿ما هو مفاد كان التامة﴾ وهل البسيطة أي وجود الشيء ولا وجوده ﴿ليس بحثا عن عوارضه﴾ الذاتية حتى يكون من المسائل بل هو من المبادىء التصديقية كما تقدم ﴿فانها﴾ انما تكون من المباحث

مفاد كان الناقصة .

لايقال : هذا في الثبوت الواقعي وأما الثبوت التعبدي كما هو المهم في هذه المباحث فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة .
فانه يقال : نعم ، لكنه مما لايعرض السنة بل الخبر الحاكي لها ،

اذا كانت ﴿مفاد كان الناقصة﴾ وهل المركبة أي اثبات العوارض للموضوع .

فتحصّل : ان تغيير البحث الى هاتين الكيفيتين انما يخرج المسألتين عن الاجنبية ويجعلهما من المبادىء التصديقية فيلزم منه الاستطراد أيضاً .

﴿لايقال: هذا﴾ الذي ذكرتم من صيرورة المسألتين من المبادىء التصديقية غير صحيح لان كلامنا لم يكن ﴿ في الثبوت الواقعي﴾ الحقيقي اذ هو معلوم الوجود ، فلامجال للبحث عنه أصلا حتى يكون من مفاد كان التامة ، ولايكون من المسائل .

﴿وأما﴾ البحث عن ﴿الثبوت﴾ الجعلي ﴿التعبدي﴾ الذي هو عبارة عن ترتيب الآثار الشرعية على الخبر ﴿كما هو المهم في هذه المباحث﴾ أي مبحث الخبر الواحد والتعادل والترجيح ولواحقها ﴿فهو في الحقيقة ﴾ بحث عن عوارض الموضوع و ﴿يكون مفاد كان الناقصة﴾ ، فتكون المسألتان من مسائل العلم ، وحينئذ فيكون عنوان المسألتين هكذا هل السنة التعبدية ـ أي الخبر ـ يجب العمل بها، وهل السنتان التعبديتان المتعارضتان يجب العمل بكلتيهما تخييراً أم بالراجح منهما أم تتساقطان .

﴿فانه يقال : نعم﴾ هذا بحث عن مفاد كان الناقصة ﴿لكنه مما لايعرض السنة﴾ حتى يكون من المسائل ﴿بل﴾ يعرض ﴿الخبر الحاكي لها﴾ أي للسنة

فان الثبوت التعبدى يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به ، وهذا من عوارضه لاعوارضها كما لا يخفى .

وبالجملة : الثبوت الواقعى ليس من العوارض والتعبدى وان كان منها الا انه ليس للسنة بل للمخبر ، فتأمل جيداً .

فتكون المسألتان أيضاً خارجتين عن الاصول وذلك ﴿فان الثبوت التعبدي﴾ الجعلي من قبل الشارع معناه جعل الحجية والطريقية للخبر ، وهو ﴿يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر﴾ والحركة والسكون على وفقه ، وبهذا الجعل يكون الخبر ﴿كالسنة المحكية به﴾ لايفرقان الا من حيث الحاكية والمحكية .

﴿و﴾ من المعلوم ان ﴿هذا﴾ أي وجوب العمل المجعول للخبر الواحد ﴿من عوارضه﴾ و ﴿لا﴾ ربط له بالسنة فلايكون من ﴿عوارضها﴾ فالبحث عن هذا الوجوب لايكون من مسائل الاصول ﴿كما لايخفى﴾ على الخبير .

﴿وبالجملة﴾ نقول في جواب الشيخ : ان كان مرادكم بالثبوت ﴿الثبوت الواقعى﴾ فهو ﴿ليس من العوارض﴾ الذاتية للسنة ، لكونه مفاد كان التامة ، فتكون المسألة من المبادىء التصديقية ﴿و﴾ ان كان مرادكم بالثبوت الثبوت ﴿التعبدي﴾ فهو ﴿وان كان منها﴾ أي من العوارض الذاتية ﴿الا انه ليس﴾ يعرض ﴿للسنة﴾ حتى تكون من المسائل ﴿بل﴾ يعرض ﴿للمخبر﴾ الحاكي فلايكون من المسائل ولا المبادىء ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى لايشتبه عليك وتقول : ان الخبر سنة تنزيلية فالمحمول عليه محمول عليها فيكون هذا البحث من المسائل .

فتحصل من جميع ذلك ان المراد من السنة لو كان قول المعصوم أوفعله أو تقريره ورد اشكال خروج مسألة الخبر والتعادل عن الاصول.

وأما اذا كان المراد من السنة مايعم حكايتها فلان البحث فى تلك المباحث وان كان عن أحوال السنة بهذا المعنى ، الا ان البحث فى غير واحد من مسائلها كمباحث الالفاظ وجملة من غيرها لايخص الادلة ، بل

﴿ واما اذا كان المراد من السنة ما يعم ﴾ قول المعصوم وفعله وتقريره و﴿حكايتها﴾ أي الخبر الواحد، فهذا وان أوجب دخول المسألتين في علم الاصول اذ الحجية مماتعرض الحاكي، والمفروض ان الحاكي من السنة التي هي أحد جزئيات موضوع العلم ، لكن فيه ان ظاهر المشهور كون الادلة الاربعة بماهي أدلة موضوع العلم، فالبحث عن دليلية الدليل انما يكون من المبادىء التصديقية والمهم كون المسألتين من مسائل العلم لا مطلق الدخول. نعم تكونان من المسائل على قول الفصول الذي جعل الموضوع ذوات الادلة .

ثم انه بقي اشكال آخر على تقدير كون الموضوع الادلة الاربعة ، ولو ارتفع الاشكال الاول بجعل المراد من السنة معنى يشمل الخبر ﴿فلان البحث في تلك المباحث﴾ التعادل والترجيح والخبر الواحد ﴿وان كان عن أحوال السنة بهذا المعنى﴾ فيرتفع اشكال خروج المسألتين ﴿الا﴾ أن أكثر المسائل يبقى خارجاً عن الاصول أيضاً وذلك لـ﴿أن البحث في غير واحد من مسائلها﴾ المهمة ﴿كمباحث الالفاظ﴾ عامة ﴿و﴾ كذلك ﴿جملة﴾ من المباحث ﴿من غيرها﴾ كبعض مباحث الادلة العقلية ﴿لايخص الادلة﴾ الاربعة فان البحث عن الامر، والنهي، والعام، والخاص، والمطلق ، والمقيد، والمجمل ، والمبين والمفاهيم ، فى مبحث الالفاظ ، ومبحث الاجتهاد والتقليد ، وبعض أقسام الاجماع، وبعض الاحكام العقلية فى الادلة العقلية لايخص بالادلة الاربعة ﴿بل

يعم غيرها وان كان المهم معرفة أحوال خصوصها كما لا يخفى .

ويؤيد ذلك تعريف الاصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية

يعم غيرها﴾ فان قولهم: « الامر ظاهر فى الوجوب » مثلا لايختص بالامر الوارد فى الكتاب أوالسنة وكذلك البواقي، وأما مثل مسألة الاجتهاد والتقليدفخروجها بديهي .

والحاصل: ان أغلب المسائل اما أجنبية ، وأماأعم ﴿وان كان المهم معرفة احوال خصوصها﴾ أي خصوص الادلة الاربعة حتى تكون اعراضاً ذاتية، وأما العارض بواسطة الاعم فلايكون عرْضاً ذاتياً .

وقد تقدم منا مايشير الى ميزان العرض الذاتي ضمناً، وعليه فلايرد اشكال الاعمية ﴿كما لايخفى﴾ وبماذكر تبين ان موضوع الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله .

« تعريف الاصول »

﴿ويؤيد ذلك﴾ قولهم فى ﴿تعريف﴾ علم ﴿ الاصول ﴾ وبيان حدّه ﴿بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية﴾ وجه التأييد ان القواعد جمع محلى باللام فيقتضي العموم ، فيكون المستفاد من هذا التعريف ان كل مسألة يمكن ان تقع فى طريق الاستنباط داخلة فى علم الاصول ، سواء دونت أم لم تدون، وسواء كان موضوعها أحد الادلة الاربعة أم لم يكن، ومن البديهي ان بين صدق هذا التعريف وصدق موضوعية الادلة الاربعة عموماً من وجه ،

وان كان الاولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الاحكام ، أو التى ينتهى اليها فى مقام العمل

لامكان الجمع بينهما فيما اذا كانت مسألة موضوعها أحد الادلة وتقع فى طريق الاستنباط ، وافتراقهما فيما اذا صدق أحدهما بدون الاخر .

وأما ماذكرناه من الموضوع فلا يعقل الافتراق، اذكل مسألة تقع في طريق الاستنباط تكون من صغريات الكلي المنطبق على موضوعات المسائل . هذا تعريف الاصول على مذاق القوم .

﴿وان كان الاولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع فى طريق استنباط الاحكام﴾ الشرعية الفرعية ﴿أو التي ينتهي اليها﴾ الفقيه ﴿في مقام العمل﴾ عند يأسه عن الظفر بالدليل الاجتهادي .

وبيان أولوية هذا التعريف يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي : ان من المسائل المبحوث عنها فى علم الاصول حجية مطلق الظن المعبر عنها بدليل الانسداد ، ولهذا الدليل مقدمات :

الاولى: وجود العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة فى الشريعة المطهرة .

الثانية: انسداد باب العلم والعلمي الى كثير منها .

الثالثة: عدم جواز اهمال تلك الاحكام .

الرابعة : عدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى فتوى المجتهد أو الاصول العملية .

الخامسة : قبح ترجيح المرجوح على الراجح ، وبعد تمامية المقدمات يكون الظن فى الاحكام الشرعية حجة .

فيقال هل بعد المقدمات نكشف عن جعل الشارع الظن حجة أو يستقل

بناءاً على ان مسألة حجية الظن على الحكومة ، ومسائل الاصول العملية في الشبهات الحكمية من الاصول

العقل ويحكم بحجيته حينئذ. وبعبارة اخرى حجية الظن حينئذ على الكشف أو على حكومة العقل .

واذا تمهدت المقدمة قلنا : الاولى ماذكرناه من التعريف ﴿بناءاً على ان مسألة حجية الظن على الحكومة﴾ من الاصول ، لانه يخرج هذا المبحث عن التعريف الاول، فيلزم ان لايكون من مباحث الاصول، اذ لااستنباط للحكم الشرعي حينئذ بخلاف التعريف الثاني ، فانه يشمل هذه المسألة لانها ممايننتهي اليها الفقيه في مقام العمل .

أمّا لوقلنا ان مقدمات الانسداد تنتج حجية الظن على الكشف فلايخرج المبحث عن التعريف الاول، لان المقدمات كاشفة عن جعل الشارع الظن حجة فيكون هذا المبحث من القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي .

﴿و﴾ كذلك يخرج بناءاً على التعريف الاول ﴿مسائل الاصول العملية في الشبهات الحكمية من الاصول﴾ الاصول العملية عبارة عن البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير ، والشبهة الحكمية عبارة عماكان سبب الشبهة فقدان النص أو اجماله أوتعارض النصين، والشبهة الموضوعية عبارة عماكان سبب الشبهة فيه الامور الخارجية .

وبعبارة اخرى: الشبهة التي نحتاج في رفعها الى استطراق باب الشارع هي الشبهة الحكمية والشبهة التي نحتاج في رفعها الى استطراق باب اللغة والعرف هي الشبهة الموضوعية .

اذا عرفت هذا فنقول : وجه تقييد الشبهات بالحكمية اشارة الى كون الجارية

كما هو كذلك ، ضرورة انه لا وجه لالتزام الاستطراد فى مثل هذه المهمات .

(الامر الثانى) الوضع : هـو نحو

منها في الشبهات الموضوعية ليست من المسائل الاصولية بل هي من المسائل الفقهية ، فخروجها عن تعريف الاصول غير مضر، وأما وجه خروج هذه المسائل عن تعريف المشهور فانما هو لعدم وقوعها في طريق الاستنباط، بخلاف تعريف المصنف فهي داخلة فيه ، لوضوح ان الاصول العملية مما ينتهي اليه الفقيه في مقام العمل .

فتحصل ان مسألة حجية الظن على الحكومة و كذلك مسائل الاصول العملية من علم الاصول على تعريف المصنف ﴿ كما هو كذلك ﴾ بحسب الواقـع ﴿ضرورة﴾ بخلاف تعريف القوم ، فان هاتين المسألتين خارجتان عنه مع ﴿انه لاوجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات﴾ لاعتماد كثير من الاحكام الفرعية الظاهرية عليها، كما لايخفى على من راجع الفقه، وقد أشكل على تعريف المصنف بما لامجال لذكره ، ولايذهب عليك انه تبين من تعريف علم الاصول غايته أيضاً كما هو شأن تعاريف العلوم .

« الامر الثانى »

فى « الوضع »

والمشهور انه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه ، ولاوجه لقول بعض أن معنى الوضع هو الموضوعية ، اذ معنى الوضع كما هو المأخوذ عن اللغـة والعرف مرادف لقولنا في الفارسية « نهادن » ، وحيث أشكل على التعريف المتقدم بأنه لايشمل الوضع التعيني عدل المصنف عنه وعرف الوضع بأنه ﴿ هو نحو

اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه اخرى وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التعييني والتعيني كما لايخفى.

اختصاص اللفظ بالمعنى﴾ وعلقة ﴿وارتباط خاص بينهما﴾ واشكل عليه بأن الوضع مصدر كما تقدم فتفسيره بالاختصاص خلاف الظاهر . واجيب بأن لفظ المصدر مطلقاً مشترك بينه وبين اسمه . مثلا القتل مشترك بين «كشتن وكشتار» والقول مشترك بين «گفتن وگفتار» وهكذا فتأمل .

ثم ان الوضع على قسمين: الاول ماكان الارتباط بين اللفظ والمعنى حاصلا من جعل شخص خاص اللفظ بازاء المعنى فهو ﴿ناش من تخصيصه به﴾ بحيث لولا التخصيص لم يكن بينهما ارتباط وعلاقة أصلا. وهذا القسم يسمى بالوضع التعييني ويكون ﴿ تارة ﴾ من الله تعالى ، وأخرى من الناس كما لايخفى على المتتبع .

﴿و﴾ الثاني: ماكان الارتباط بين اللفظ والمعنى حاصلا ﴿من كثرة استعماله فيه﴾ نحو تأبط شراً الذي صار اسم رجل بالغلبة، وأصمت الذي صار اسم واد كذلك ، وهذا القسم يسمى بالوضع التعيني تارة والوضع الغلبي ﴿اخرى﴾ وسيجيء قسم ثالث للوضع .

﴿ وبهذا المعنى ﴾ الذي ذكرنا للوضع ﴿ صح تقسيمه الى التعييني والتعيني﴾ بخلاف المعنى الذي ذكره المشهور، فانه لايشمل الوضع التعيني كماتقدم، لكن يمكن أن يقال : ان تعريف المشهور شامل للثاني أيضاً ، اذ هو كمايحصل بالدفعي يحصل بالتدريجي ﴿ كمالايخفى﴾ .

ثم انه قد اختلف في هذا المقام في امرين :

ثم ان الملحوظ حال الوضع أما يكون معنى عاماً فيوضع اللفظ له تارة ولافراده ومصاديقه أخرى .

الاول في منشأ الارتباط ، وفيه أقوال خمسة فقال بعض بأنه ذاتي وبعض بأنه جعلي وثالث جعله بين الذاتية والجعلية والرابع جعله من لوازم الجعل وخامس جعله من الامور الاعتبارية، ولماكان الكلام فيها يحتاج الى بسط خارج عن وضع الشرح وكلناه الى مواضعه المبسوطة .

الثاني في تعيين الواضع فبعضهم قال بأنه الله تعالى، وآخرون قالوا بأنه البشر، وفصّل ثالث فجعل بعضه من الله تعالى وبعضه من البشر، وحيث لم يكن هناك دليل تطمئن اليه النفس على أحدها تركنا تفصيلها ﴿ثم ان﴾ الوضع لما كان عبارة عن الارتباط بين اللفظ والمعنى كان على الواضع ملاحظة اللفظ والمعنى قبل الوضع، فالمعنى المتصور قبل الوضع يسمى « وضعاً » مجازاً، اذ الوضع ـ كماتقدم ـ عبارة عن الارتباط، وتسمية المعنى به وصف باعتبار المتعلق، واللفظ يسمى موضوعاً ومعنى اللفظ يسمى موضوعاً له .

اذا عرفت هذا فاعلم ان الوضع بحسب التصور العقلي على أقسام أربعة ، لان ﴿ الملحوظ حال الوضع اما يكون معنى عاماً ﴾ وحينئذ ﴿فيوضع اللفظ له﴾أي لذلك المعنى العام ﴿تارة﴾ وهذا هو القسم الاول المعبر عنه بالوضع العام والموضوع له العام .

وذلك كوضع لفظ الكلي بأزاء معناه الكلي ، مثل وضع لفظ الحيوان بازاء النامي المتحرك بالارادة ﴿و﴾ بوضع اللفظ ﴿لافراده ومصاديقه﴾ تارة ﴿ اخرى ﴾ وهذا هو القسم الثاني المعبر عنه بالوضع العام والموضوع له الخاص ، وذلك كأسماء الاشارة عند بعض ، مثلا المعنى الملحوظ عندالوضع

واما يكون معنى خاصاً لايكاد يصح الا وضع اللفظ له دون العام ، فيكون

هو كل مفرد مذكر مشار اليه ، وهذا معنى كلّي عام لكن لفظة « هذا » لم يوضع لذاك والا صح استعماله وارادة ذلك المعنى الكلّي بل انّما وضع لافراد هذا الكلّي ، ومثل أسماء الاشارة الحروف والموصولات والضمائر ونحوها .

﴿وأما﴾ ان ﴿يكون﴾ الملحوظ حال الوضع ﴿معنى خاصاً﴾ وجزئياً حقيقياً وهذا أيضاً قسمان :

الاول : ان يوضع اللفظ لذلك المعنى الخاص ، وهذا هو القسم الثالث المعبر عنه بالوضع الخاص والموضوع له الخاص، وذلك كالاعلام الشخصية ، فان المعنى الملحوظ حين الوضع هو الشخص الخاص ، ووضع لفظ زيد مثلا بازائه .

الثاني: ان يوضع اللفظ لمعنى أعم من ذلك الخاص الملحوظ، وهذا هو القسم الرابع المعبر عنه بالوضع الخاص والموضوع له العام ، وذلك مثل ما لو رأى شبحاً من بعيد فيضع لفظ الحيوان مثلا لجامعه القريب ، فان المعنى الملحوظ حال الوضع هو الشبح المتحرّك ، ووضع لفظ الحيوان بازاء الاعم منه .

ثم ان هذا كله بحسب التصور ، وأما بحسب الامكان العقلي ففيه قولان : فبعضهم قال بامكان الاربعة وبعضهم قال بعدم امكان القسم الرابع ، وهذا مختار المصنف ولهذا قال: ﴿لايكاد يصح﴾ اذاكان الملحوظ معنىخاصاً ﴿الا وضع اللفظ له﴾ فقط ﴿ دون ﴾ أن يوضع للمعنى ﴿العام﴾ وعلى هذا ﴿فيكون

الاقسام ثلاثة، وذلك لان العام يصلح لان يكون آلة للحاظ افراده ومصاديقه بما هو كذلك فانه من وجوهها ، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه ، بخلاف الخاص فانه بماهوخاص لايكون وجهاً للعام ولالسائرالافراد ، فلايكون معرفته وتصوره معرفة له

الاقسام ثلاثة﴾ لا أربعة .

﴿و﴾ حيث كان هنا مظنة سؤال الفرق بين القسم الرابع والقسم الثاني بأن يقال : كيف جوزتم الوضع العام والموضوع له الخاص ولم تجوزوا الوضع الخاص والموضوع له العام ، مع ان الوضع لو أمكن لغير المعنى المتصور جاز فيهما، ولولم يمكن لم يجز فيهما ؟ بيّن الفرق بأن﴿ذلك﴾ القسم الثاني انما يجوز ﴿لان﴾ المعنى ﴿العام﴾ الملحوظ حين الوضع ﴿يصلح لان يكون﴾ مرآة و ﴿آلة للحاظ أفراده ومصاديقه﴾ لكونه كلياً والكلي ﴿بما هو كذلك﴾ عين الافراد، فلحاظه لحاظ الافراد كما هوشأن سائر المتحدين ،فيمكن الوضع للافراد حين لحاظ العام ﴿فانه من وجوهها﴾ واذا ثبتت المقدمتان ـ الاولى: ان العام وجه الافراد .

﴿و﴾ الثانية: أن ﴿معرفة وجه الشيء﴾ وصورته هي عرفانه اجمالا و ﴿معرفته بوجه﴾ ما ـ ثبت المطلوب ، وهو كفاية لحاظ العام في وضع اللفظ للافراد ، وهذا ﴿بخلاف﴾ القسم الرابع أي الوضع ﴿الخاص﴾ والموضوع له العام ﴿فانه﴾ مع قطع النظر عن لحاظ العام الذي في ضمنه بل ﴿بما هو خاص﴾ ومحدود ﴿لا﴾ يمكن أن ﴿يكون وجهاً للعام و﴾ مرآة له حتى يتصور الخاص ويوضع للعام كما انه ﴿لا﴾ يكون مرآة ﴿لسائر الافراد﴾ المشخصة ﴿فلايكون معرفته﴾ أي الخاص ﴿وتصوره﴾ بما هو خاص ومحدود ﴿معرفة له﴾ أي

ولا لها أصلا ولو بوجه نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه فيوضع لـه اللفظ، فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع لـه عاماً،

للعام ﴿ولالها﴾ أي لسائر الافراد .

والحاصل : أنه لا يكون تصور الجزئي موجباً لمعرفة الجزئي ولا الكلي ﴿اصلا ولو بوجه﴾ ماكبا لايخفى . هذا هو الذي ادعاه المصنف من الفرق بين القسمين .

وفيه : أولا : ان العام لما كان متحداً مع الافراد كما هو المفروض لكونه كلياً طبيعياً كان معرفة الفرد معرفته كما ان معرفته معرفة الفرد، فكما ان لحاظ العام كاف في الوضع للخاص كذلك لحاظ الخاص كاف في الوضع للعام، اذ المفروض فناء كل منهما في الاخر .

وثانياً : انه لايعقل الوضع للخاص من دون لحاظه منحازاً عن لحاظ العام، فان ارادة الوضع للافراد عبارة عن لحاظ الافراد بعد لحاظ العام ،كما ان ارادة الوضع للعام عبارة عن لحاظ الفرد . والحاصل أن هذين القسمين فى الاستحالة من دون لحاظ ثانوي والامكان معه سواء ، ولايذهب عليك ان ماذكرنا من الجوابين طولي لاعرضي .

هذا ولما فرغ المصنف من بيان الفرق شرع في بيان وجه اشتباه من لـم يفرق بينهما بقوله : ﴿نعـم ربما يوجب تصوره﴾ أي الخاص ﴿تصور العـام بنفسه﴾ وبمـا هو هو بأن ينتقل الذهن من الخاص الى العام اتفاقاً أو لكـون المتصور مريداً لتصور جميع الخصوصيات ومنها العام ﴿فيوضع له﴾ أي للعام المتصور ﴿اللفظ﴾ وعلـى هذا ﴿فيكون الوضع﴾ أي المعنى المتصور حينه ﴿عاماً كما كان الموضوع له عاماً﴾ لكن تصور الخاص صار سبباً لتصور العام

وهذا بخلاف مافي الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له ـ وهي الافراد ـ لايكون متصوراً الا بوجهه وعنوانه وهو العام وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه ، وتصوره بنفسه ولو كان بسبب تصور أمر آخر ، ولعل خفاء ذلك على بعض الاعلام وعدم تمييزه بينهما كان موجباً لتوهم امكان ثبوت قسم رابع ، وهو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً

بخلاف الوضع العام والموضوع له العام الذي تقدم سابقاً ، فان تصور العام كان ابتدائياً .

﴿وهذا﴾ الذي ذكرناه من ان العام متصور بنفسه وان كان منشأ تصوره الخاص ﴿بخلاف مافي الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له﴾ في هذا القسم ﴿وهي الافراد لايكون متصوراً﴾ للواضع بتصور تفصيلي ثانوي فانه لم يتصور ﴿الا بوجهه وعنوانه و﴾ الوجه المتصور ﴿هو العام وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه﴾ كما في الوضع العام والموضوع له الخاص ﴿و﴾ بين ﴿تصوره بنفسه و﴾ بما هو هو ، كما ﴿لو﴾ كان الوضع عاماً والموضوع له عاماً سواء ﴿كان﴾ تصور العام ابتداء أو ﴿بسبب تصور أمر آخر﴾ كالخاص الذي يكون سبباً لتصور العام .

﴿ولعل خفاء ذلك﴾ الفرق ﴿على بعض الاعلام﴾ أي الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي «قدس سره» ﴿وعدم تمييزه بينهما﴾ أي بين القسم الثاني والرابع أي بين ما اذا كان العام متصوراً ابتداء أو بواسطة الخاص ﴿كان موجباً لتوهم امكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً﴾

مع انـه واضح لمن كان له أدنى تأمـل ، ثم انه لا ريب فى ثبـوت الـوضع الخـاص والموضوع له الخاص كوضع الاعلام ، وكـذا الوضع العام والموضوع له العام كوضع أسماء الاجناس .

وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم انـه وضع الحروف وما الحق بها من الاسماء

وقد بينا عـدم الفرق وخفـائه عليه قدس سره ﴿مع انه واضح لمن كان له أدنى تأمل﴾ والله العالم .

﴿ثم﴾ ان هذا كله بحسب الامكان العقلي وأما بحسب الوقوع الخارجـي فنقول ﴿انه لاريب في ثبوت﴾ القسم الثالث أعني ﴿الوضع الخاص والموضوع له الخاص﴾ وذلك ﴿كوضع الاعلام﴾ الشخصية ، فان السعنى المتصور حين الوضع جزئي حقيقي ، واللفظ موضوع بأزاء ذلك المعنى الجزئي .

﴿وكذا﴾ لاريب في ثبوت القسم الاول أعنى ﴿الوضع العام والموضوع له العام﴾ وذلك ﴿كوضع أسماء الاجناس﴾ فان المعنى المتصور حين الوضع كلي ، واللفظ موضوع بأزاء ذلك المعنى ، وقد تقدم استحالة القسم الرابـع ، أعني الوضع الخاص والموضوع له العام، على رأي المصنف ، فلامجال للكلام في وقوعه .

«المعنى الحرفى»

﴿وأما﴾ القسم الثاني أعني ﴿الوضع العام والموضوع له الخاص﴾ ففي وقـوعه خلاف ﴿فقد توهم أنـه وضع الحروف و﴾ كذا ﴿ما الحق بها مـن الاسماء﴾ المبهمة كاسماء الاشارة والموصولات الاسمية ونحوهـا ، فالواضع

كما توهم أيضاً ان المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً

مثلا لاحظ كلي المفرد المذكر المشار اليه لكن وضع لفظة «هذا» بازاء الافراد، وكذلك لاحظ كلي الابتداء ووضع لفظة «من» بازاء جزئياته ، وهذا القول ذهب اليه المحقق الشريف وجماعة ﴿كما توهم أيضاً ان المستعمل فيه فيها﴾ أي في الحروف والمبهمات ﴿خاص﴾ للخصوصية الناشئة من الاستعمال ﴿مع كون الموضوع له كالوضع عاماً﴾ فالواضع لاحظ كلي الابتداء مثلا ووضع لفظة « من » لذلك المعنى الكلي ، لكن حين الاستعمال يكون خاصاً لخصوص الاشارة التي هي من شئون الاستعمال ، وهذا القول منسوب الى التفتازاني وجماعة .

وتوضيح الكلام في المقام يحتاج الى بيان أمرين : الاول في كيفية وضع الحروف ، والثاني في امتياز معاني الحروف عن معاني الاسماء .

أما الاول فنقول : ذهب جمع الى أن الوضع والموضوع له في الحروف عامان والمستعمل فيه خاص ، وحيث أشكل عليهم بلزوم المجاز بلاحقيقة ، اذ الموضوع له لو كان عاماً واستعمل في الخاص كان من باب استعمال الجزء في الكل ، وذهب آخرون الى أن الوضع عام والموضوع له والمستعمل فيه خاصان حتى لايلزم المجاز بلاحقيقة ، وحيث ورد عليهم الاشكالات الاتية عدل آخرون وقالوا بأن الوضع والموضوع له والمستعمل فيه كلها عامة فلايلزم المحذور المتقدم وأشكل عليه بأن المستعمل فيه لو كان عاماً لزم المجاز أيضاً ، اذ المراد منها الاشخاص فلو استعمل لفظة « هذا » مثلا في كلي المفرد المذكر المشار اليه فان اريد منه الكلي لم يكن خارجياً وان اريد الخارجي لزم المجازية أيضاً ،

. . . .

ورد بأن الجزئية انما تكون من ناحية الاشارة الخارجية لامن ناحية الموضوع له أو المستعمل فيه ، فكما ان الرجل مثلا موضوع لمعنى عام ، والخصوصية انما تكون من ناحية الاشارة كذلك لفظة « هـذا » فالخصوصية لادخل لها بالموضوع له والمستعمل فيه ، وانما هي من باب تعدد الدال والمدلول .

وأما الثاني فنقول : الاقوال فيه ثلاثة :

الاول : انه لافرق بين مفهوم الاسماء والحروف أصلا لافي الوضع ولافي الموضوع له ولافي المستعمل فيه ، والالية والاستقلالية لاتكونان جزء المعنى أصلا ، وانما ذلك بحسب شرط الواضع ، بأن يستعمل لفظ الابتداء مثلا كلما أريد المعنى المستقل ولفظة من كلما أريد غيره ، وقد يحكى هذا القول عن نجم الائمة[1].

الثاني : انه لامعنى للحروف أصلا بل هي علامة لارادة المعنى الخاص من مدخولها ، فيكون حالها حال الاعراب ، فكما ان الرفع في زيد في قولك « جائني زيد » علامة انه اريد من كلمة زيد المسند اليه ، كذلك كلمة في من قولك « زيد في الدار » علامة انه أريد من كلمة « الدار » الاينية لاالعينية .

الثالث : الفرق بين مفاهيم الاسماء والحروف ، وبيان ذلك ان الوجود ، إما استقلالي وهو ماكان موجوداً لنفسه وفي نفسه كالجوهر ، واما رابطي وهو ماكان موجوداً في نفسه لغيره كالاعراض بالنسبة الى موضوعاتها ، وأما رابط وهو مايتوقف وجوده على وجود الطرفين ، بحيث لولاهما لم يوجد لافي الذهن

---

(١) شرح الكافية ج١ ص١٠ ط بيروت ـ لنجم الائمة رضى الدين محمد بن الحسن الاسترابادى المتوفى ٦٨٦ .

والتحقيــق حسبما يؤدى اليه النظر الدقيق ان حال المستعمـــل فيه والموضوع لـه فيها حالهما فى الاسمـاء ، وذلك لان الخصوصية المتوهمة ان كانت هى الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً فمن الواضح ان كثيراً مالايكون المستعمل فيه فيها كذلك

ولافي الخارج ، فمفهوم الاسماء مــن قبيل الاولين ، ومفهوم الحروف من قبيل الثالث وأما الافعال فهي حرفية الهيئة اسمية المادة .

﴿والتحقيــق حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق﴾ في كيفية وضع الحروف ونحوهـا عند المصنف ﴿ان حـال المستعمل فيه والموضوع له فيها﴾ أي في الحروف وسائر المبهمات مثل ﴿حالهما في الاسماء﴾ فالوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها عـام كأسماء الاجناس ﴿وذلـك لان الخصوصية المتوهمة﴾ جزءاً للمعنى الموضوع له أو للمستعمل فيه التي بسببها صار المعنى جزئياً ﴿ان كانت هي﴾ الجزئية الخارجية بأن وضع الواضع اللفظ بأزاء المعنى الخارجي أو بأزاء المعنى المطلق لكن في حال الاستعمال يقيد بالخارج ، وبعبارة اخرى ان كانت الخصوصية ﴿الموجبـة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً﴾ أمـراً ﴿خارجياً﴾ لاذهنياً بأن تكون كلمة « من » مثلا موضوعة للابتداء المقيد بكونه من نقطة معينة مثلا ﴿فمن الواضح﴾ بطلانه اذ مـن البديهي ﴿ان كثيراً مـا لا يكون المستعمل فيه فيها﴾ أي في الحروف ونحوها ﴿كذلك﴾ جزئياً خارجياً فقول المولى لعبده « كن على السطح » لايريد نقطة خاصة من السطح ، وكذا في غيره مــن الحروف الواقعة تلو الاوامر والنواهي ، ولـوكان المستعمل فيه خاصاً لخصوصية الموضوع لـه أو كليهما لم يحصل الامتثال الا في نفس ذلك

بل كلياً ، ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئياً اضافياً ، وهو كما ترى ، وان كانت هى الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً ، حيث انه لايكاد يكون المعنى حرفياً الا اذا

الخاص مع انا نرى ان المستعمل فيه لايكون خاصاً وجزئياً ﴿بل كلياً﴾ يصح انطباقه على جزئيات كثيرة ، ويحصل الامتثال بكل جزئي منه .

﴿ولذا﴾ الذي ذكرنا من كلية المعنى ﴿التجأ بعض الفحول[1]﴾ في فصوله ﴿الى جعله﴾ أي جعل معنى الحرف وسائر المبهمات ﴿جزئياً اضافياً وهو﴾ مايكون فوقه كلي أوسع ، ولم يجعله جزئياً شخصياً ، مثلا كلمة « من » في قولنا « سر من البصرة » مستعملة في جزئيات الابتداء الحاصلة من البصرة لامن جميع العالم ، لكن هذا الكلام ﴿كما ترى﴾ غير صحيح ، اذ الجزئي الاضافي كلي فلايفيد كلامه كون الموضوع له خاصاً .

هذا كله على تقدير كون الخصوصية الموجبة لجزئية المعنى خارجياً ﴿وان كانت﴾ الخصوصية المتوهمة التي كانت ﴿هي الموجبة لكونه جزئياً﴾ أمراً ﴿ذهنياً﴾ بأن تكون كلمة « من » مثلا موضوعة للابتداء الملحوظ في الذهن فهنا مقامان : الاول في وجه كون الجزئية بسبب اللحاظ الذهني ، والثاني في بطلان كون الموضوع له خاصاً لكونه جزئياً ذهنياً .

أما وجه الاول ﴿حيث انه لايكاد يكون المعنى حرفياً﴾ وآلياً ﴿الا اذا

---

(١) هو العلامة الاصولى الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الاصفهانى المتوفى ١٢٥٤ له آثار قيمة أشهرها « الفصول » الذى قيل فى حقه :

فصول الشيخ فى كتب الاصول ... بمنزلة الربيع من الفصول

لوحظ حـالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به ويكـون حاله كحال العـرض ، فكما لا يكون فى الخـارج الا فى الموضوع ، كذلك هو لا يكـون فى الذهن الا فى مفهوم آخر ، ولذا قيل فى تعريفه بأنه « ما دل على معنى فى غيره » فالمعنى وان كان لامحالة يصير جـزئياً بهذا اللحاظ بحيث يباينه اذا لوحظ ثـانياً كما لوحظ أولا ولـو كان اللاحظ واحــداً الا ان هذا اللحاظ لا يكاد يكــون مأخوذاً فى

لوحظ حالة لمعنى آخر﴾ ومبيناً له ﴿ومن خصوصياته القائمة بـه﴾ كما تقدم من أن كلمة في من خصوصيات الـدار ومبينة لاينيتها﴿و﴾ حينئذ ﴿يكون﴾ الحرف ﴿حاله﴾ في الذهن ﴿كحال العرض﴾ في الخارج ﴿فكما لايكون﴾ العرض ولايوجد ﴿في الخارج الا في الموضوع﴾ الخارجي ﴿كذلك هـو﴾ أي المعنى الحرفي ﴿لايكون في الذهن الا في مفهوم آخر﴾ وحالة له .

﴿ولذا﴾ الذي ذكرنا من كون الحرف حالة لغيره ﴿قيل في تعريفه بأنهما دل على معنى في غيره﴾ ذهناً كالعرض في موضوعه خارجاً، وعلى هذا ﴿فالمعنى﴾ الحرفي ﴿وان كان لامحالـة يصير جـزئياً﴾ وكان جـزئيته ﴿بهـذا اللحاظ﴾ الذهني ﴿بحيث يباينه﴾ أي يبايـن المعنى الملحوظ أولا المعنى ﴿اذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولا ولوكان اللاحظ واحداً﴾ والحاصل ان اللحاظ ولوكان سبباً لجزئية المعنى لو اخذ فيه ﴿الا ان﴾ أخذ ﴿هذا اللحاظ﴾ جزءاً للمعنى باطل وهذا هو المقام الثاني الذي تقدمت الاشارة اليه .

والبطلان من وجوه ثلاثة :

الاول : انه ﴿لايكاد يكون﴾ اللحاظ الذهني جزء المعنى و ﴿مأخوذاً في

المستعمل فيه ، والا فلابد من لحاظ آخر متعلق بماهو ملحوظ بهذا اللحاظ ، بداهة ان تصور المستعمل فيه مما لابد منه فى استعمال الالفاظ وهو كما ترى ، مع انه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات لامتناع صدق الكلى العقلى عليها ، حيث لاموطن له الا الذهن ، فامتنع امتثال مثل « سر من البصرة »

المستعمل فيه﴾ بحيث يكون المعنى الحرفي مركباً من أصل المعنى ولحاظه ﴿والا﴾ فلو كان المعنى مركباً ﴿فلابد﴾ للمستعمل ﴿من لحاظ آخر﴾ حين الاستعمال ﴿متعلق﴾ بلحاظه الاول و ﴿بماهو ملحوظ بهذا اللحاظ﴾ وهو أصل المعنى، فيلزم اجتماع لحاظين في كل استعمال اللحاظ الاول جزء المعنى واللحاظ الثاني لاجل الاستعمال ﴿بداهة أن تصور﴾ المعنى ﴿المستعمل فيه مما لابد منه في استعمال الالفاظ﴾ وحينئذ فان كان اللحاظ الثاني عين اللحاظ الاول لزم الدور ، اذ اللحاظ الثاني متوقف على المعنى، والمعنى متوقف على اللحاظ الثاني ، وان كان اللحاظ الثاني غير الاول ، لزم تعدد اللحاظ في كل استعمال ﴿وهو كما ترى﴾ تكلّف من غير ضرورة ﴿مع﴾ انه خلاف البديهة ، اذ المستعمل للحروف لايلحظ الا مرة واحدة كالمستعمل للاسماء من غير فرق .

الثاني : ﴿انه يلزم﴾ على تقدير كون اللحاظ جزءاً لمعنى الحرف ﴿ان لايصدق على الخارجيات﴾ اذ المعنى المقيد باللحاظ ذهني، والذهني لايصدق على الخارجيات ﴿لامتناع صدق الكلي العقلي﴾ أي الامر العقلي ﴿عليها حيث لاموطن له﴾ أي للامر العقلي ﴿الا الذهن﴾ وعلى هذا ﴿فامتنع﴾ على العبد ﴿امتثال مثل سر من البصرة﴾ من الاوامر والنواهي التي تضمنت حرفاً

الا بالتجريد والقاء الخصوصية، هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف الا كلحاظه في نفسه في الاسماء ، وكما لايكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها ، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف كما لايخفى ،

أو اسماً مبهماً، اذ الامر المقيد بالذهن يمتنع ايجاده في الخارج ﴿الابالتجريد﴾ عن اللحاظ الذهني ﴿ والقاء الخصوصية ﴾ الذهنية المأخوذة في المعنى ، فيكون الاستعمال مجازاً دائماً ، لكونه من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء .

وحاصل الكلام ان أحد الامرين لازم امّا عدم امكان الامتثال وهو باطل ضرورة، وأماالمجازية وهي تحتاج الى عناية في الاستعمال، مع ان الاستعمالات العرفية ليست بتلك العناية قطعاً ، وإذا بطل اللازم بطل كون اللحاظ جزءاً وهو المطلوب .

و ﴿هذا﴾ الاشكال ﴿مع﴾ الاشكال الاول جوابان حلاً . ثم ان هناجواباً آخر نقضياً وهو الثالث من وجوه البطلان ، وتقريبه : ﴿انه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف الا كلحاظه في نفسه في الاسماء﴾ فان الواضع والمستعمل يلحظان المعنى حين الوضع والاستعمال ﴿وكمالايكون هذا اللحاظ﴾ الذهني الاستقلالي من الواضع والمستعمل ﴿معتبراً في المستعمل فيه فيها﴾ أي في الاسماء حتى يكون سبباً لجزئية المعنى ﴿كذلك﴾ لايكون ﴿ ذاك اللحاظ ﴾ الذهني الالي من الواضع والمستعمل معتبراً في المستعمل فيه ﴿في الحروف﴾ حتى يكون سبباً لجزئية المعنى ﴿كما لايخفى﴾ .

والحاصل ان لحاظ المعنى لوكان سبباً لجزئيته لزم أحد الامرين: أماالقول

وبالجملة ليس المعنى فى كلمة من ولفظ الابتداء مثلا الا الابتداء ، فكما لايعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه ومستقلا ، كذلك لايعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها وآلة ، وكما لايكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته فليكن كذلك فيها .

بجزئيّة معنى الاسم والحرف كليهما ، مع انّهم لايقولون بجزئية المعنى الاسمي ، وأما القول بعدم دخل اللحاظ في المعنى أصلا حتى في الحرف كما هو المطلوب .

﴿وبالجملة ليس المعنى في كلمة من﴾ الابتدائية ﴿و﴾ في ﴿لفظ الابتداء مثلا الا﴾ شيئاً واحداً وهو مفهوم ﴿الابتداء﴾ مجرداً من غير تقييد باللحاظ في الاول ﴿فكما لايعتبر في معناه﴾ الاسمى ﴿لحاظه في نفسه ومستقلا﴾ بحيث يكون اللحاظ دخيلا في المعنى ﴿كذلك لايعتبر في معناها﴾ أي معنى كلمة من الحرفي ﴿لحاظه في غيرها وآلة﴾ بحيث يكون اللحاظ جزءاً للمعنى ﴿وكما لايكون لحاظه فيه﴾ أي لحاظ الاستقلال في لفظ الابتداء ﴿موجباً لجزئيته﴾ أي لجزئية المعنى ﴿فليكن﴾ لحاظ الالية في لفظة من ﴿كذلك﴾ غير موجب لجزئية المعنى ﴿فيها﴾ أي في كلمة من .

وحيث فرغ المصنف من بيان كيفية وضع الحروف شرع في المقام الثاني وهو بيان أنه هل يكون امتياز بين المعنى الحرفي والاسمي أم لا ؟ فنقول: ذهب بعض محققي المتأخرين الى تمييز الاسماء من الحروف تمييزاً ذاتياً، فالمعاني الحرفية بهوياتها وماهياتها مباينة لمعاني الاسماء، وان قوام المعنى الحرفي يكون بامور أربعة :

الاول: أن يكون المعنى ايجادياً بمعنى توقفه على الاستعمال ووجوده به

ان قلت : على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف فى المعنى ولزم كون مثل كلمة من ولفظ

كالهيئة والربط، لااخطارياً بمعنى خطور المعنى بالبال بمجرد التلفظ، بدون أن يذكر في طي تركيب من التراكيب كالمعنى الاسمى .

الثاني : أن يكون المعنى قائماً بغيره لابنفسه ، بخلاف الاسماء فانها تدل على معاني تحت مفهومها .

الثالث: ان لايكون للمعنى موطن غير الاستعمال لاذهناً ولاخارجاً، بخلاف الاسماء ، فان معانيها موجودة ذهناً أو خارجاً استعمل أم لم يستعمل .

الرابع : ان يكون المعنى حين ايجاده مغفولا عنه غير متوجه اليه ، كالصور العلمية حين التوجه الى ذي الصورة ، وكنفس اللفظ حين الاستعمال .

أما المصنف قدس سره فقد ذهب الى عدم الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية أصلا ، كما ذهب الى عدم الفرق بين وضعهما .

﴿ان قلت : على هذا﴾ الذي ذكرتم ـ من عدم مدخلية اللحاظ الذهني في المعنى الحرفي، كعدم مدخليته في المعنى الاسمى ـ ﴿لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى﴾ . ولايذهب عليك ان هذا الاشكال خلط بين مبحثين : فالبحث الاول عن مدخلية اللحاظ في المعنى الحرفي ، والبحث الثاني في اختلاف المعنى الحرفي والاسمى في الالية والاستقلالية وعدمه . ومعلوم ان لامدخلية لاحدهما بالاخر ، اذ بين البحثين عموم من وجه ، فلكل ممن اختار في المبحث الاول شيئاً ان يختار في المبحث الثاني شيئاً ، من غير تلازم بين الاختيارين ، لكن المصنف حيث قصد الاختصار أورد المبحث الثاني بهذه الصورة .

﴿و﴾ على كل فانه ﴿لزم﴾ من عدم الفرق ﴿كون مثل كلمة من ولفظ

الابتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما فى موضع الاخر ، وهكذا سائر الحروف مع الاسماء الموضوعة لمعانيها ، وهو باطل بالضرورة كما هو واضح .

قلت : الفرق بينهما انما هو فى اختصاص كل منهما بوضع ، حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بماهوهو وفى نفسه، والحرف ليراد منه معناه لاكذلك، بل بما

الابتداء مترادفين﴾ من جميع الجهات و ﴿صح استعمال كل﴾ واحد ﴿منهما في موضع الاخر﴾ فيقول «سر ابتداء بغداد انتهاء الكوفة» كما يصح «سر من بغداد الى الكوفة» وكذلك العكس، فيقول من خير من الى ـ من دون نقل الى المعنى الاسمي ـ كما يصح قولك الابتداء خير من الانتهاء .

﴿وهكذا﴾ يكون حال ﴿سائر الحروف مع الاسماء الموضوعة لمعانيها﴾ كالانتهاء والى ، والاستعلاء وعلى ﴿وهو﴾ أي اللازم المذكور ﴿باطل بالضرورة﴾ من لسان العرب فالملزوم باطل مثله ﴿كما هو واضح﴾ لمن له اطلاع باللسان .

﴿قلت﴾ : نعم لافرق بينهما من حيث أخذ اللحاظ ، ولامن حيث الامتياز الوضعي بل ﴿الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بوضع﴾ خاص به، فوضع لفظ الابتداء لمفهوم الابتداء مرة، ووضع لفظة من لذلك المفهوم اخرى ﴿حيث انه وضع الاسم﴾ لمجرد مفهوم الابتداء مثلا ، لكن كان داعي الواضع حين الوضع ﴿ليراد منه معناه﴾ استقلالا ﴿بما هو هو وفي نفسه﴾ من غير نظر الى الغير حين استعماله .

﴿و﴾ وضع ﴿الحرف﴾ لمجرد مفهوم الابتداء مثلا أيضاً لكن كان داعي الواضع حين الوضع ﴿ليراد منه معناه﴾ أيضاً ﴿لاكذلك بل﴾ آلة و ﴿بما

هو حالة لغيره ،كما مرت الاشارة اليه غير مرة ، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الاخر ، وان اتفقا فيما له الوضع ،

هو حالة لغيره﴾ ويكشف عن هذا الداعي اختلاف الاستعمال مع وضوح وحدة المعنى، اذ كما يفهم الابتداء من لفظ الابتداء يفهم من لفظة من ولو كانت مجردة، وانكاره مكابرة ، والرواية[1] المروية لاتدل على أزيد من الاختلاف ، وهو كما يحصل بما ذكروه يحصل بما ذكرنا .

نعم كون الاختلاف بينهما ناشئاً من اختلاف الداعي أو بشرط الواضع أو بأنشاء جديد منه أو لغلبة الاستعمال غير معلوم ، وان كان ظاهر عبارة المصنف مشعراً بالاول ﴿كما مرت الاشارة اليه غيرمرة﴾ وبالنتيجة ﴿فالاختلاف بين﴾ معنى ﴿الاسم و﴾ معنى ﴿الحرف﴾ في اختلاف الداعي ﴿في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الاخر﴾ بل قد يستعمل كما في «ألام على لو»[2] وفي «ليت يقولها المحزون»[3] ونحوهما ، ولا داعي الى ما تكلفه النحاة من التوجيهات ، وعلى تقدير التسليم فهو لاختلاف الداعي ﴿وان اتفقا فيما له الوضع﴾ أي في المعنى الموضوع له .

(١) هي ما رواها الزجاجي في اماليه مسنداً عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال: الاسم ما انبأ عن المسمى ، والفعل ما انبأ عن حركة المسمى ، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولافعل .

(٢) بعض من بيت وتمامه :

الام على لو وان كنت عالماً   باذناب لو لم تفتني أوائله

(٣) بعض من بيت قاله أبوطالب بن عبدالمطاب وتمامه :

ليت شعري مسافر بن أبي   عمرو وليت يقولها المحزون

وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان نحو ارادة المعنى لايكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته، ثم لايبعد أن يكون الاختلاف فى الخبـر والانشاء أيضاً كذلك ،

﴿وقد عرفت بما لامزيد عليه ان نحو ارادة المعنى﴾ وكونه استقلالياً أو آلياً ﴿لايكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته﴾ المأخوذة فيه . فلا اختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي من حيث أخذ اللحاظ ،كما لااختلاف بينهما من حيث الوضع كما تقدم .

«الخبر والانشاء»

﴿ثم﴾ لايخفى ان الجمل على ثلاثة أقسام :

الاول : الجمل الخبرية التي لايمكن استعمالها في الانشاء نحو ضرب زيد عمرواً ، وزيد قائم .

الثاني : الجمل الانشائية التي لايمكن استعمالها في الخبر ، نحو اضرب زيداً وليت زيداً قائم .

الثالث : الجمل التي تستعمل تارة في الانشاء وتارة في الخبر ، نحو أيده الله ، وبعت ، وأنكحت ، ونحوها .

أما الاولان فلا خلاف في تغايرهما ، لبداهة عدم استعمال أحدهما في مقام الاخر نعم ﴿لايبعد أن يكون الاختلاف في﴾ القسم الثالث بين ﴿الخبر والانشاء﴾ بالقصد ، وبينهما اشتراك معنوي والجامع هو نسبة المحمول الى الموضوع ، كنسبة البيع الى المتكلم في بعت ، وعليه فالاختلاف بينهما مثل اختلاف الاسم والحرف ﴿أيضاً﴾ كما ان الجامع بينهما ﴿كذلك﴾ وقدذهب الى هذا المعنى

فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه ، والانشاء ليستعمل فى قصد تحققه وثبوته وان اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل . ثم انه

جماعة من شراح البيان وعلى هذا ﴿فيكون الخبر موضوعاً﴾ لمعنى نسبة المحمول الى الموضوع لكن ﴿ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه﴾ ماضياً أو مستقبلا أو حالا خارجاً أو ذهناً ﴿و﴾ يكون ﴿الانشاء﴾ موضوعاً لذلك المعنى بعينه لكن ﴿ليستعمل في قصد تحققه﴾ ووجوده ﴿وثبوته﴾ بنفس هذا الاستعمال فاختلفا من هذه الحيثية ﴿وان اتفقا فيما﴾ وضعا له و ﴿استعملا فيه﴾ كما لا يخفى ﴿فتأمل﴾ حتى لا يرد انه يجب الاتفاق بينهما في المعنى ولم قال المصنف لا يبعد ؟

﴿ثم﴾ ان هنا كلاماً له مسيس بما نحن فيه لا يخلو عن فائدة، وهو ﴿انه﴾ قد اشتهر فيما بين القوم ان الخبر هو المحتمل للصدق والكذب والانشاء لا يحتملهما ، وفيه اشكال مشهور أورده التفتازاني في المطول وأجاب عنه بما لا يغني .

ولقد أجاد بعض الاعلام في الافصاح عنهما، وهذه عبارته تقريباً: قد ظن بعض ان بعض الانشاءات توصف بالصدق والكذب ،كما لو استفهم شخص عن شيء يعلمه، أوسأل الغني سؤال الفقير ، أو تمنى انسان شيئاً هو واجد له ، فان هؤلاء نرميهم بالكذب ، وفي عين الوقت نقول للمستفهم الجاهل والسائل الفقير والمتمنى الفاقد اليائس انهم صادقون، ومن المعلوم ان الاستفهام والطلب بالسؤال والتمني من أقسام الانشاء، ولكنا اذا دققنا هذه الامثلة وأشباهها يرتفع هذا الظن ، لانا نجد ان الاستفهام الحقيقي لا يكون الا عن جهل ، والسؤال

قد انقدح مما حققناه أنه يمكن أن يقال: ان المستعمل فيه في مثل أسماء الاشارة والضمائر أيضاً عام وان تشخصه انمانشأ من قبل طور استعمالها ، حيث ان أسماء الاشارة وضعت ليشار بها الى معانيها ، وكذا بعض الضمائر وبعضها ليخاطب بها المعنى ، والاشارة

لايكون الاعن حاجة ، والتمني لايكون الا عن فقدان ويأس ، فهذه الانشاءات تدل بالدلالة الالتزامية على الاخبار عن الجهل أو الحاجة أو اليأس ، فيكون الخبر المدلول عليه بالالتزام هو الموصوف بالصدق أو الكذب لا ذات الانشاء

أقول: ويشهد لماذكره انهم يقولون للغني المستعطي «يكذب لان له مالا» فيعلّلون كذبه بوجدانه المال ، فالتكذيب يرجع اليه لاالى الانشاء وهكذا غيره .

و﴿قد انقدح مماحققناه﴾ من عدم الفرق بين الاسم وبين الحرف وأخواته في الموضوع له ﴿انه يمكن أن يقال: ان المستعمل فيه في مثل أسماء الاشارة والضمائر﴾ وسائر المبهمات ﴿أيضاً عام﴾ كماكان الموضوع له عاماً ﴿وان تشخصه﴾ الذي يشاهد حين الاستعمال ﴿انما نشأ من قبل طور استعمالها﴾ من دون كونه جزء الموضوع له أوالمستعمل فيه .

والحاصل: ان اللفظ وضع لمعنى عام ، واستعمل في ذلك المعنى العام أيضاً والتشخص انما يفهم من دال آخر. بيان ذلك: ﴿حيث ان أسماء الاشارة﴾ مثلا ﴿وضعت ليشار بها الى معانيها﴾ الكلية ، كماوضع « هذا » لان يشار به الى المفرد المذكر ﴿وكذا﴾ وضع ﴿بعض الضمائر﴾ ـ كضمائر الغائب ـ ليشار بها الى العين الغائبة السابقة ذكرها ﴿وبعضها﴾ الاخر ـ كضمائر المخاطب ـ وضع ﴿ليخاطب بها المعنى﴾ المراد وبعضها الثالث ليتكلم بها ﴿والاشارة

والتخاطب يستدعيان التشخص كما لايخفى . فدعوى ان المستعمل فيه في مثل هذا وهو واياك انما هو المفرد المذكر ، وتشخصه انما جاء من قبل الاشارة أو التخاطب بهذه الالفاظ اليه ، فان الاشارة أو التخاطب لايكاد يكون الا الى الشخص أو معه غير مجازفة .

والتخاطب يستدعيان التشخص ﴾ في المشار اليه والمخاطب كما ان التكلم كذلك وذلك لان الشيء مالم يتشخص لم يوجد ﴿كما لايخفى﴾ على من لاحظ معنى الوجود .

وعلى هذا ﴿ فدعوى ان ﴾ الموضوع له و ﴿ المستعمل فيه في مثل هذا وهو واياك﴾ وانا ﴿انما هو المفرد المذكر﴾ فقط أو غيره: كما في ضمير المتكلم ﴿وتشخصه﴾ الموجود حين الاستعمال ﴿انما جاء من قبل الاشارة أو التخاطب﴾ أو التكلم ﴿بهذه الالفاظ﴾ حال كون المتكلم متوجهاً ﴿اليه﴾ أي الى المستعمل فيه ﴿فان الاشارة أو التخاطب﴾ أو التكلم ﴿لايكاد يكون الا الى الشخص﴾ في الاشارة والتكلم ﴿أو معه﴾ في التخاطب .

والحاصل ان دعوى ذلك ﴿ غير مجازفة ﴾ وان لم يقم عليه برهان يلزم ذلك وبهذا تبين معنى قولهم: ان الغيبة والخطاب والتكلم من معاني الحروف ، وذلك لما تقدم من انها معان نسبية لانها اشارات الى الغايب والمخاطب ونفس المتكلم . نعم أخذ هذه الاشارة في المعنى حتى يكون جزئياً لادليل عليه .

ان قلت: فلم بنيت الاسماء الموضوعة لها ان لم تكن ألفاظها متضمنة لهذه الاشارة ؟ قلت: أصل كون البناء في الاسم سببه الشباهة بالحرف مما لم يقم عليه دليل، وهذه علل بعد الوقوع كما لايخفى .

فتلخص مما حققناه ان التشخص الناشى من قبل الاستعمالات لايوجب تشخص المستعمل فيه ، سواء كان تشخصاً خارجياً ، كما فى مثل أسماء الاشارة ، أو ذهنياً كما فى أسماء الاجناس والحروف ونحوهما ، من غير فرق فى ذلك أصلا بين الحروف وأسماء الاجناس ، ولعمرى هذا واضح .

ولذا ليس فى كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل

﴿فتلخص مما حققناه﴾ في معنى الحرف وسائر المبهمات ﴿ان التشخص الناشي من قبل الاستعمالات﴾ انما هو بدليل خارج عن مقام اللفظ والمعنى ، وذلك ﴿لايوجب تشخص المستعمل فيه﴾ حتى يكون معنى جزئياً ﴿سواء كان﴾ التشخص الناشيء عن مقام الاستعمال ﴿تشخصاً خارجياً﴾ ناشئاً من الاشارة الخارجية ﴿كما في مثل أسماء الاشارة﴾ خلافاً لمن جعل الاشارة الخارجية جزء معناها ﴿أو﴾ كان التشخص الاستعمالي ﴿ذهنياً﴾ ناشئاً من الاشارة الذهنية ﴿كما في أسماء الاجناس﴾ خلافاً لمن جعل الاشارة الذهنية دخيلا فيها حين الاستعمال فقال بأن «الرجل» مثلا اشارة الى الحقيقة المعهودة من بين الحقائق الذهنية ، والاشارة اليه عبارة عن توجه النفس نحوه .

﴿و﴾ كذا قيل في ﴿الحروف﴾ والموصولات ﴿ونحوهما﴾ من المبهمات كما تقدم التفصيل ، وبما ذكرناه تبين عدم صحة ذلك كله ﴿من غير فرق في ذلك أصلا بين الحروف وأسماء الاجناس﴾ كما لايخفى .

﴿ولعمري هذا﴾ الذي ذكرناه من عدم أخذ الخصوصية في المعنى ﴿واضح﴾ لمن تدبر ﴿ ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل

فيه خاصاً فى الحروف عين ولاأثر ، وانما ذهب اليه بعض من تأخر ولعله لتوهم كون قصده بما هو فى غيره من خصوصيات الموضوع لـه أو المستعمل فيـه ، والغفلة عن ان قصد المعنى من لفظه عـلى أنحائه لايكاد يكون من شؤونه وأطواره ، والا فليكن قصده بماهو هو وفى نفسه كذلك ، فتأمل فى المقام فانه دقيق وقد زل فيه اقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق .

فيه خاصاً﴾ في المبهمات أو ﴿في الحروف عين﴾ يدل بالمطابقة ﴿ولاأثر﴾ يدل بالالتزام على ذلك ﴿وانما ذهب اليه بعض من تأخر﴾ كماتقدم نقلـه عن السيد الشريف والمحقق التفتازاني وجماعة .

﴿ولعله﴾ أي لعل ذهاب هؤلاء الى خصوصية أحدهما ﴿لتوهم كون قصده﴾ أي قصد المعنى ﴿بماهو في غيره﴾ وآلـة ﴿من خصوصيات الموضوع لـه﴾ فيكون خاصاً ويتبعه خاصية المستعمل فيه ﴿أو﴾ من خصوصيات ﴿المستعمل فيه﴾ وحده، ﴿و﴾ قد وقعت ﴿الغفلة﴾ منهم ﴿عن ان قصد المعنى من لفظه على أنحائه﴾ من الالية والاستقلالية ﴿لايكاد يكون من شؤونه﴾ أي شؤون المعنى ﴿وأطواره﴾ الدخيلة ﴿والا﴾ فلو كان قصد المعنى آلياً دخيلا في المعنى الحرفي حتى صار بسببه جزئياً ﴿فليكن قصده﴾ استقلالا و ﴿بماهو هو وفي نفسه كذلك﴾ دخيلا في المعنى الاسمي حتى يكون جزئياً أيضاً ﴿فتأمل في المقام فانـه دقيق وقد زل فيه اقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيـق﴾ ولايذهب عليك انه لا ثمرة لهذا النزاع غير تقوية القوة الفكرية والله المستعان .

الثالث :

« الامر الثالث »

في كيفية المجاز وانه هل هو بالوضع او بالطبع ؟

فنقول: للوضع طرفان كما تقدم: الاول: الموضوع له أي المعنى ، وقد تقدم الكلام في أقسامه الاربعة، الثاني: الموضوع أي اللفظ والاقسام العقلي له أربعة، لانه (١) اما أن يلحظ الواضع المادة والهيئة معاً، وذلك كوضع الاعلام الشخصية وكثير من الاسماء، فان الواضع لاحظ « زاي ياء دال » ولاحظ الترتيب والفتح ثم السكون .

ثم وضع لفظ زيد لذلك الشخص الخاص ، واما (٢) أن يلحظ المادة فقط من دون ملاحظة الهيئة وذلك كوضع مواد المشتقات عامة مثلا لحظ الواضع «ض ر ب» ووضع هذه المادة للايلام الخاص من دون ملاحظة هيئة خاصة، ولهذا يفيد الضرب هذا المعنى سواء كان في هيئة فعل أو يفعل أو فاعل أو غيرها من الهيئات الموضوعة .

واما (٣) ان يلحظ الهيئة من دون ملاحظة مادة وذلك كوضع هيئات المشتقات مطلقاً ، مثلا لحظ الواضع هيئة فعل ووضع هذه الهيئة للمنقضي عنه المبدأ ، من دون ملاحظة مادة خاصة، ولهذا تفيد هيئة فعل انقضاء المبدأ سواء كانت في مادة « ق ت ل » أو « ض ر ب » أو غيرهما من المواد الموضوعة، واما (٤) أن لا يكون شيئاً منهما ملحوظاً وذلك كوضع المجاز على قول ، مثلا رخص الواضع استعمال الالفاظ الموضوعة في غير معانيها لكن بشرط المناسبة الطبعية أو العلائق وذلك من دون ملاحظة مادة ولا هيئة .

وبتقسيم آخر : الوضع امّا نوعي أو شخصي ، والنوعي هو الرابع ، والشخصي على ثلاثة أقسام : وضع الهيئة بدون المادة ، والعكس ، ووضع كليهما.

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ماوضع له هل هي بالوضع أو بالطبع وجهان بل قولان أظهرهما انها بالطبع ، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه وباستهجان الاستعمال فيما لايناسبه ولو مع ترخيصه ، ولامعنى لصحته الاحسنه والظاهر ان صحة

وعلى كل فقد اختلف في ان ﴿صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ماوضع له هل هي بالوضع﴾ كما هو مذهب جماعة ﴿أو بالطبع﴾ كما ذهب اليه آخرون ﴿وجهان﴾ محتملان ﴿بل قولان﴾ أشهرهما الاول و ﴿أظهرهما﴾ الثاني ، وقد أقام بعض الافاضل على ﴿أنها بالطبع﴾ لابالوضع أدلة أربعة أقواها عدم الدليل على ذلك، لكن المصنف اكتفى ﴿بشهادة الوجدان﴾ السليم عن الشبهات ﴿ بحسن الاستعمال فيه ﴾ أي في المعنى غير الحقيقي اذا كانت هناك مناسبة ﴿ولو مع منع الواضع عنه﴾ كما نرى بالبديهة حسن استعمال لفظ زيد العلم في شبيهه ، ولو مع منع والد زيد الواضع عن هذا الاستعمال، ولو كانت الصحة بسبب وضعه لما صح .

﴿و﴾ كذلك يشهد الوجدان في عكس ذلك ﴿باستهجان الاستعمال فيما﴾ اذا كان المعنى غير الحقيقي ﴿لايناسبه﴾ كما نرى من قبح استعمال لفظ القلب في الانسان ﴿ولو مع ترخيصه﴾ أي ترخيص الواضع بجواز استعمال لفظ الجزء في الكل ، اذا كان الجزء من الاجزاء الرئيسة التي ينتفي الكل بانتفائها ولو كانت الصحة منوطة باجازته لم يقبح كما لايخفى .

فتلخص ان ماذكره البيانيون من أقسام العلائق ، وان المجاز بوضع الواضع لايرجع الى محصل ﴿و﴾ انه ﴿لامعنى لصحته الا حسنه﴾ طبعاً لا جوازه وضعاً ﴿و﴾ يشهد لما ذكرمن ان المناسبة طبعية لا وضعية ان ﴿الظاهر ان صحة

استعمال اللفظ فى نوعه أو مثله من قبيله، كما يأتى الاشارة الى تفصيله.

الرابع : لاشبهة فى صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه

استعمال اللفظ في نوعه﴾ نحو ضارب اسم فاعل ، اذا اريد منه كل ما كان على هيئة فاعل من هذه المادة ﴿أو﴾ استعمال اللفظ في ﴿مثله﴾ نحو زيد في ضرب زيد فاعل ، اذا اريد منه شخص القول ﴿من قبيله﴾ أي من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسبه ،للارتباط الوجودي التكويني بين اللفظ ومماثله ، لا أن ذلك بسبب العلاقة .

والحاصل : صحة هذا الاستعمال مع عدم وضع حقيقي ولا نوعي ، يشهد لما ذكرناه من ان الاستعمال المجازي طبعي لاوضعي ، لكن انكون هذا شاهداً مناف لكونه من صغريات تلك الكبرى الكلية المتقدمة ،ويأتي ان هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ﴿كما﴾ هو واضح . هذا اجمال استعمال اللفظ في اللفظ و ﴿يأتي الاشارة الى تفصيله﴾ في الامر الرابع انشاء الله تعالى . ثم انه بماذكره المصنف من طبعية المجاز ينحل بعض ماأورد على الاستعمالات المجازية.

« الامر الرابع »

فى استعمال اللفظ فى اللفظ

لايخفى ان استعمال اللفظ على قسمين :

الاول : استعمال اللفظ في المعنى ، وهذا ينقسم الى الحقيقة والمجاز .

الثاني : استعمال اللفظ في اللفظ ، وهذا على أربعة أقسام ، لانه اما ان يستعمل اللفظ في نوعه ، واما في صنفه ، واما في مثله ، واما في شخصه كما يأتي هذا بالنسبة الى الامكان في مقام التصور ، واما الامكان بالنسبة الى الوقوع الخارجي فنقول : ﴿ لاشبهة في صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه﴾ الشامل لكل

بـه ، كما اذا قيل ضرب مثلا فعل ماض ، أو صنفه كما اذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل ، اذا لم يقصد به شخص القول ، أو مثله

فرد من الافراد حتى نفس الملفوظ ﴿به﴾ أي باللفظ ﴿كما اذا قيل﴾ زيداسم فلفظ زيد استعمل في كل فرد من أفراد زيد المستعملة في كل موضع ، من غير فرق بين الواقع منه مبتدءاً ، أو فاعلا ، أو نائباً ، أو مضافاً اليه ، أو غيرها ، حتى انه يشمل نفس الملفوظ في هذا التركيب الواقع مبتدءاً .

وأما مامثّل المصنف (ره) من قولنا : ﴿ضرب﴾ فعل ماض ﴿مثلا﴾ ، فلفظ ضرب وان استعمل في كل ﴿فعل ماض﴾ من هذه المادة سواء كان فعلا لفاعل ﴿أو﴾ خبراً لمبتدء، لكنه لايشمل ضرب في هذا التركيب، لكونه منسلخاً عن الفعلية، لوقوعه مبتدءاً، وهذا القسم صحيح عقلا واقع في الاستعمالات كما ان اطلاق اللفظ وارادة ﴿صنفه﴾ كذلك ﴿كما اذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل﴾ فلفظ زيد استعمل في كل فرد من أفراد زيد المستعملة في كل موضع وقع زيد فاعلا لفعل ضرب .

ومن المعلوم أن زيداً في هذا أخص من زيد في القسم الاول ، وصنف من أصنافه، لكن انما يكون اللفظ مستعملا في نوعه في القسم الاول، وفي صنفه في القسم الثاني ﴿ اذا لم يقصد به شخص القول ﴾ الصادر من المتكلم في حال التلفظ، اذ لو أريد الشخص من القسم الاول كان من القسم الرابع الاتـي، ولو أريد من القسم الثانـي كان من القسم الثالث ﴿ أو ﴾ من القسم الرابع كما لا يخفى .

وكـذا يصح استعمال اللفظ وارادة ﴿مثله﴾ كما اذا قيل زيـد في ضرب زيد فـاعل ، واريد من زيد الاول شخص زيـد المستعمل في الجملة لاجميع

كضرب في المثال فيما اذا قصد، وقد أشرنا الى ان صحة الاطلاق كذلك وحسنه انما كان بالطبع لا بالوضع ، والا كانت المهملات موضوعة لذلك ، لصحة الاطلاق كذلك فيها . والالتزام بوضعها لذلك كما ترى .

أفراد زيد ولاجميع أفراد زيد الفاعل ، وقول المصنف ﴿كضرب في المثال﴾ سهو، وعلى كل فقولنا زيد في ضرب زيد فاعل مثال للقسم الثاني ، اذالم يقصد به شخص القول ، وللقسم الثالث ﴿فيما اذا قصد﴾ كما بيناه .

﴿وقد أشرنا﴾ في الامر الثالث ﴿الى ان صحة الاطلاق كذلك وحسنه﴾ أي اطلاق اللفظ وارادة النوع أو المثل ﴿انما كان بالطبع لاباالوضع﴾ فحيث ساعده الطبع حسناً جاز وان لم يجزه الواضع ﴿ والا ﴾ فلولم يكن هذا الاطلاق بالطبع ﴿كانت المهملات موضوعة لذلك﴾ النوع أو الصنف أوالمثل ﴿لصحة الاطلاق كذلك﴾ على الثلاثة ﴿فيها﴾ أي في المهملات ﴿والالتزام بوضعها لذلك﴾ المستعمل فيه ﴿كما ترى﴾ بديهي البطلان .

والحاصل : أن هنا أمرين : الاول : في كون هذا الاستعمال بالطبع أو بالوضع ،الثاني: في أنه حقيقة أومجاز، أما الاول: فالظاهر انه بالطبع لابالوضع ـ كما تقدم في الامر الثالث ـ على انه لوكان بالوضع لزم وضع المهملات ، والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة : ان المهملات قد تستعمل في النوع والصنف والمثل نحو جسق مهمل ، وجسق في جسق غيرموضوع مهمل ، ولو كان الاستعمال في أحدها وضعاً لزم وضع جسق ، وأما بيان بطلان التالي : فلانه خلف اذ المفروض كونها مهملات فالقول بوضعها محال .

وأما الثاني : فالظاهر ان هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولامجاز ، أمانه ليس

وأما اطلاقه وارادة شخصه كما اذا قيل زيد لفظ واريد منه شخص نفسه ، ففى صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركب القضية من جزئين كما فى الفصول ، بيان ذلك انه ان اعتبر دلالته على نفسه حينئذ لزم الاتحاد ،

بحقيقة ، فلعدم وضع اللفظ مشتركاً بين معناه اللغوي وبين نفس لفظه، ولم يدّع ذاك أحد ، وأما انه ليس بمجاز، فلعدم المناسبة بين المعنى واللفظ حتى يستعمل اللفظ الموضوع للمعنى في اللفظ ـ فتأمل . وأيضاً صحة هذا الاستعمال في المهملات كما تقدم مع عدم معنى حقيقي لها تنفي المجازية .

هذا تمام الكلام في ما اذا أطلق اللفظ واريد نوعه أو صنفه أو مثله .

﴿وأما اطلاقه وارادة شخصه﴾ أي شخص اللفظ وذلك ﴿ كما اذا قيل زيد لفظ واريد منه﴾ أي من زيد الواقع في هذا التركيب مبتدءاً ﴿شخص نفسه﴾ من دون نظر الى زيد آخر يحكى هذا المبتدأ عنه ﴿ففي صحته﴾ أي صحة هذا الاطلاق ﴿بدون﴾ ارتكاب ﴿تأويل﴾ مجوّز له ﴿نظر﴾ وذلك ﴿لاستلزامه﴾ أي استلزام اطلاق اللفظ وارادة شخصه أحد الامرين: اما ﴿اتحاد الدال والمدلول﴾ وهو غير معقول ﴿أو تركب القضية من جزئين﴾: المحمول والرابط بدون الموضوع ، وذلك خلف ﴿كما﴾ تقرر في محله .

وهذا الاشكال أورده ﴿في الفصول﴾ على القسم الرابع ، وان كان اتحاد الدال والمدلول وارداً على القسمين الاولين أيضاً على تقدير ان يشمل اللفظ نفس شخصه و ﴿بيان﴾ ورود ﴿ذلك﴾ الاشكال على القسم الرابع ﴿انه ان اعتبر دلالته﴾ أي دلالة لفظ زيد ﴿على نفسه﴾ بأن يكون دالا ومدلولا ﴿حينئذ﴾ أي حين ارادة شخصه ﴿لزم﴾ الشق الاول من الاشكال وهو ﴿الاتحاد﴾ بين

والا لزم تركبها من جزئين، لان القضية اللفظية على هذا انماتكون حاكية عن المحمول والنسبة لاالموضوع فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين ، مع امتناع التركب الا من الثلاثة ، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين .

قلت : يمكن أن يقال: انه يكفى تعدد الدال والمدلول اعتباراً وان اتحدا ذاتاً ،

الدال والمدلول ﴿والا﴾ يعتبر دلالة اللفظ على نفسه ﴿لزم﴾ الشق الثاني من الاشكال وهو ﴿تركبها﴾ أي تركب القضية ﴿من جزئين﴾: المحمول والرابط ﴿لان القضية اللفظية على هذا﴾ التقدير أي عدم دلالة اللفظ على نفسه ، وان كانت مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة لفظاً لكنها ﴿انما تكون حاكية عن المحمول والنسبة﴾ فقط و ﴿لا﴾ تحكى عن ﴿الموضوع﴾ لفرض عدم المدلول له ، وعليه ﴿فتكون القضية﴾ المعقولة ﴿المحكية بها﴾ أي المحكية بالقضية اللفظية ﴿مركبة من جزئين﴾ : المحمول والرابط ﴿مع امتناع التركب الا من﴾ الاجزاء ﴿الثلاثة﴾ : الموضوع والمحمول والنسبة، اذ التركب من جزئين غير معقول ﴿ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين﴾، اذ النسبة من الامور الاضافية ، ولايعقل الا بين المضاف والمضاف اليه، هذا حاصل اشكال الفصول على القسم الرابع .

﴿قلت﴾ : لكن ﴿يمكن﴾ أن يدفع الاشكال على كلا التقديرين فنختار أولا دلالة اللفظ على نفسه ، وماأورده « قده » من لزوم اتحاد الدال والمدلول غير وارد ، اذ يمكن ﴿أن يقال : انه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً وان اتحدا ذاتاً﴾ اذ المتضايفان على قسمين :

فمن حيث انـه لفظ صادر عن لافظه كان دالا ، ومن حيث ان نفسه وشخصه مـراده كان مـدلولا ، مع ان حـديث تركب القضية مـن جزئين لولا اعتبار الدلالة فى البين انما يلزم اذا لم يكن الموضوع نفس شخصه ، والا كان أجزائها الثلاثة تامة ،

الاول : ماكان أحدهما مضاداً للاخر كالعلة والمعلول ، وفي هذا لابد من التعدد الذاتي ، ولايعقل كفاية التعدد الاعتباري مع الاتحاد الذاتي .

الثاني : ماليس كذلك فيكفي فيه تعدد الاعتبار، ومانحن فيه من هذا القبيل ﴿فمن حيث انه لفظ صادر عن لافظه كان دالا﴾ ومنشئاً لاخطار نفسه في ذهن السامع فهو مخطر بالكسر ﴿ومن حيث ان نفسه وشخصه مراده كان مدلولا﴾ ومخطراً بالفتح فيكون هو الموضوع القضية المعقولة . والحاصل ان الدلالة من قبيل العالمية والمعلومية والمعالجية والمعالجية مما يمكن اجتماعهمافي ذات واحدة . وفي الدعاء « يامن دل على ذاته بذاته »[1].

هذاكله على تقدير اختيار الشق الاول ﴿مع ان﴾ لنا أن نختار الشق الثاني وهو عدم دلالة اللفظ على نفسه ، وماأورده قدس سره عن ﴿ حديث تركب القضية من جزئين﴾ على هذا التقدير غير وارد اذ المحذور ﴿لولا اعتبار الدلالة في البين انمايلزم اذا لم يكن﴾ للموضوع وجود عيني خارجي لكن ﴿الموضوع﴾ هنا له وجود كذلك وهو ﴿نفس شخصه﴾ أي شخص زيد الموجود بالحروف فلامحذور . والحاصل ان تركب القضية من جزئين انما يلزم اذا لم يكن له موضوع لاذهناً ولالفظاً ولاخارجاً ﴿والا﴾ فلوكان له موضوع خارجي ﴿كان أجزائها الثلاثة تامة﴾ وذلك كما لو ضرب الجدار بيده وقال ضرب فانه قضية

---

(١) دعاء الصباح .

وكان المحمول فيها منتسباً الى شخص اللفظ ونفسه ، غاية الامر أنه نفس الموضوع لا الحاكي عنه فافهم ، فانه لايخلو عن دقة .

وعلى هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشيء ، بل يمكن أن يقال : انه ليس أيضاً من هذا الباب ما اذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه ،

موضوعها خارجي ﴿وكان المحمول﴾ اللفظي ﴿فيها منتسباً﴾ الى ضرب الجدار الخارجي ، كما أن المحمول فيما نحن فيه في قولنا زيد اسم منتسب ﴿الى شخص اللفظ ونفسه﴾ ولا محذور فيه أصلا ﴿ غاية الامر انه﴾ أي الموضوع في هذه القضية ﴿نفس الموضوع﴾ الخارجي ﴿لا الحاكي عنه﴾ فهل مثل ضرب الجدار المتقدم ليس مثل الانسان في قولنا الانسان حيوان ؟ ﴿فافهم﴾ ذلك ﴿فانه لايخلو عن دقة﴾ وبهذا يعرف ان الاشارة الى الشيء خارجاً والحمل عليه لفظاً من هذا القبيل .

﴿وعلى هذا﴾ الذي ذكرنا من كون المراد بالموضوع نفسه لا لفظه الحاكي عنه ﴿ليس﴾ الموضوع في هذه القضية ﴿من باب استعمال اللفظ بشيء﴾ اذ الاستعمال عبارة عن اطلاق اللفظ على المعنى بحيث يكون اللفظ حاكياً والمعنى محكياً ، ومانحن فيه ليس من هذا القبيل ، بل من قبيل ضرب الجدار المتقدم . هذا في استعمال اللفظ في شخصه .

﴿ بل يمكن أن يقال :﴾ مثل هذا في الاقسام المتقدمة ، وحاصله ﴿ انه ليس ايضاً من هذا الباب ﴾ أي باب استعمال اللفظ في المعنى ﴿ ماذا اطلق اللفظ وأريد به نوعه أوصنفه ﴾ بل هو من باب جعل الامر الخارجي موضوعاً كضرب الجدار ، لكن ينبغي تقييده بما اذا لم يخرج النوع عن النوعية .

فانه فرده ومصداقه حقيقة ، لا لفظه وذاك معناه كي يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى الى المخاطب خارجاً قدأحضر في ذهنه بلاوساطة حـاك ، وقدحكم عليه ابتداءاً بدون واسطة أصلا لا لفظه كما لايخفى ، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه

واما اذا خرج نحو « ضرب فعل » فان ضرب في المثال خرج عن النوعية لان نوعه الفعل وهذا اسم لوقوعه مبتدءاً، فلايكون من قبيل ضرب الجدار فتأمل ﴿فانه﴾ أي اللفظ المحكوم عليه بالنسبة الى النوع والصنف ﴿فرده﴾ الخارجي ﴿ومصداقه حقيقة﴾ فزيد في قولنا «زيد اسم» مصداق زيد الكلـي ﴿لالفظه﴾ الدال ﴿وذاك﴾ الكلي مدلولـه و ﴿معناه﴾ حتى تكون هذه القضيـة من قبيل سائر القضايـا اللفظية ﴿كي يكون﴾ لفظ الموضوع ﴿مستعملا فيـه﴾ نحو ﴿استعمال اللفظ في المعنى﴾ وعلى ماذكرنا من ان هذه القضية من قبيل ضرب الجدار ﴿فيكـون اللفظ﴾ الواقع موضوعاً ﴿نفس الموضوع﴾ الخارجي ﴿الملقى الى المخاطب خارجاً﴾ كمالواغترف من الماء غرفة وقال ماء ، فهذا مصداق الماء الخارجي الملقى الى المخاطب محكوماً عليه بقولـه ماء و ﴿قد احضر في ذهنه﴾ هذا الموضوع ﴿بلاوساطة﴾ لفظ ﴿حاك﴾ عنه ﴿وقد حكم عليه ابتداءاً بدون واسطة أصلا﴾ .

والحاصل : ان هذه قضية مركبة خارجية الموضوع لفظية المحمول فلفظ زيد نفس الموضوع ﴿لا لفظه﴾ الحاكي عنه ﴿كما لايخفى﴾ على المتأمل ﴿فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى بل﴾ الموضوع ﴿فرد﴾ من أفراد النوع أوالصنف ﴿قد حكم في﴾ هذه ﴿القضية عليه﴾ لا بماهو حاك عن

بما هو مصداق لكلي اللفظ لا بما هو خصوص جزئيه .

نعم فيما اذا أريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى ، اللهم الا أن يقال : ان لفظ ضرب وان كان فرداً له ، الا انه اذا قصد به حكايته وجعل عنواناً له ومرآته كان

الكلي بل ﴿بماهو مصداق لكلي اللفظ﴾ كما يحكم بالمائية على الغرفة بماهي مصداق لكلي الماء ﴿لا بماهو خصوص جزئيه﴾ حتى يكون الحكم مقصوراً على هذا الفرد الواقع موضوعاً ، من دون تعد الى سائر أفراد الكلي ، فتحصل من جميع ذلك ان استعمال اللفظ في نوعه وصنفه وشخصه ليس من قبيل الاستعمال الاصطلاحي .

﴿نعم﴾ في القسم الثالث وهو ﴿فيما اذا أريد به﴾ أي باللفظ الموضوع ﴿فرد آخر مثله﴾ كما تقدم من نحو قولنا زيد فى ضرب زيد فاعل ﴿كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى﴾ اذ زيد الاول استعمل في زيد الثاني وحيث كان المستعمل فيه أيضاً لفظاً قال : « من قبيل استعمال اللفظ » ولم يقل من استعمال اللفظ ﴿اللهم الا أن يقال﴾ فى تقريب كون استعمال اللفظ فى نوعه وصنفه من باب استعمال اللفظ فى المعنى ، لا من باب جعل الامر الخارجي موضوعاً بما حاصله ﴿ان لفظ ضرب[1]﴾ المجعول موضوعاً مراداً به النوع في قولنا ضرب فعل ﴿وان كان فرداً له﴾ أي للكلي ويصح ارادة المصداق منه كما مثلنا من غرفة الماء .

﴿الا انه اذا قصد به﴾ بلفظ ضرب ﴿حكايته﴾ حكاية الكلي ﴿وجعل﴾ هذا اللفظ ﴿عنواناً له﴾ أي للكلي ﴿ومرآته كان﴾ لفظ ضرب في المثال

---

(١) تقدم الاشكال فى مثال (ضرب فعل) .

لفظه المستعمل فيه وكان حينئذ كما اذا قصد به فرد مثله .

وبالجملة فاذا أطلق وأريد به نوعه ، كما اذا أريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى ، وان كان فرداً منه وقد حكم فى القضية بما يعمه ، وان اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلّيه ومصداقه

﴿لفظه﴾ أي لفظ الكلي الدال عليه والكلي ﴿المستعمل فيه﴾ معناه ﴿وكان﴾ لفظ ضرب الموضوع ﴿حينئذ﴾ مستعملا فى الكلي ، فيكون مثل سائر القضايا المتعارفة ﴿كمااذا قصد به فرد مثله﴾ الذي تقدم انه من باب استعمال اللفظفي المعنى .

فتبين أن استعمال اللفظ في مثلـه من باب الاستعمال فى المعنى، والاقسام الثلاثة الباقية يمكن أن تكون كذلك،كمايمكن أن تكون من باب ضرب الجدار المتقدم .

﴿وبالجملة فاذا اطلق﴾ اللفظ ﴿وأريدبه نوعه﴾ أوصنفه ﴿كما اذا أريد به فرد مثله كان﴾ كل واحد منهذه الاقسام ﴿من باب استعمالاللفظفىالمعنى﴾ فالموضوع اللفظي حاك عن الموضوع العقلي ﴿و﴾ هذا يصح و ﴿انكان﴾ الموضوع في القضية ﴿فرداً منه﴾ أي من ذلك النوع أو الصنف ﴿وقد حكم فى القضية بمايعمه﴾ فيشملـه وغيره ، فان قولنا زيد لفظ صحيح ، وان جعلنـا زيداً مرآتاً لافراده ، وكان الحكم المحمولعليه بأنه لفظ يعمّ زيداً الموضوع وغيره .

﴿و﴾ اما ﴿ان اطلق﴾ اللفظ وأريد به نوعه أوصنفه لكن ﴿ليحكم عليه بماهو فردكليه ومصداقه﴾ ليسري الحكم الى الكلي ،كما مثلنا من غرفة الماء

لا بما هو لفظه وبه حكايته ، فليس من هذا الباب ، لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك كما لا يخفى ، وفيها مالا يكاد يصح أن يراد منه ذلك مما كان الحكم فى القضية لايكاد يعم شخص اللفظ كما فى مثل ضرب فعل ماض .

﴿لابماهو لفظه﴾ ومرآته ﴿وبه حكايته﴾ أي لا بعنوان أن اللفظ الواقع موضوعاً حاك عن الكلي ﴿ فليس ﴾ هذا الاستعمال حينئذ ﴿من هذا الباب﴾ أي باب استعمال اللفظ فى المعنى، بل لايسمى استعمالا في الاصطلاح ﴿لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً﴾ عند أهل المحاورة ﴿ليست كذلك﴾ أي مما كان الموضوع مصداقاً ، بل كلها من باب استعمال اللفظ فى المعنى وجعل الفرد مرآتاً للكلي ﴿ كما لا يخفى﴾ .

بل ﴿و﴾ قد يكون ﴿فيها﴾ أي في الاطلاقات ﴿مالا يكاد يصح أن يراد منه ذلك﴾ المذكور أي الحكم على الفرد بماهو مصداق لا بماهو مرآة، وذلك اذا كان الموضوع ﴿مما﴾ لا يصح أن يكون مصداقاً للكلي كما اذا ﴿كان الحكم في القضية﴾ الملفوظة ﴿لايكاد يعم شخص اللفظ﴾ الواقع موضوعاً ﴿كما في مثل﴾ قولك ﴿ضرب فعل ماض﴾ مريداً به النوع، وان كلمة ضرب في هذا التركيب ليس من مصاديق الفعل، حتى يكون الحكم عليه بماهو مصداق وفرد حكما على الكلي، اذ هو مبتدأ كما لا يخفى والمبتدأ اسم ، والاسم لا يعقل أن يكون من مصاديق الفعل وأفراده اللهم الا أن يأول في الموضوع أو المحمول.

الخامس :

« الامر الخامس »

في ان الدلالة هل تتبع الارادة أم لا ؟

وقبل الشروع في المقصود لابـد من تقديم مقدمـة ، وهي ان الارادة كما ذكرها بعض الاعلام على أربعة أقسام :

الاول: مفهوم الارادة الذي هو معنى اسمي وضع له لفظ الارادة .

الثاني: الارادة الحقيقية التي هي صفة من صفات النفس العارضة لها.

الثالث: الارادة الانشائية التي وضع لها هيئة افعل ومافي معناه .

الرابع: الارادة المصداقية الذهنية. وان شئت قلت الارادة قسمان :

الاول: الارادة الذهنية وهي عبارة عن توجه الذهن نحو اللفظ، وهذا هو القسم الرابع .

الثاني: الارادة الخارجية وهي على ضربين :

الاول : الصفـة القائمة بالنفس التي هي سبـب لتحريك العضلات نحو المطلوب ، لسانـاً لعمل غيره ، أو يداً و رجلا لعمل نفسه ، وهذا هو القسم الثاني .

الثاني: الارادة الانشائية المنشأة بصيغة افعل وغيره ، اذ الامور،منها ما لا يقبل الانشاء كالجواهر ، ومنها مايقبلـه كالارادة وهذا هو القسم الثالث ، ثم ان هذه الثلاثة كلها مصاديق لمفهوم الارادة التي هي القسم الاول .

اذا عرفـت ذلك فنقول : لا خلاف في ان مفهوم الارادة ليس جزءاً لمعنى اللفظ الموضوع، كمالاخلاف في عدم جزئية الارادة الانشائية و الارادة المصداقية

لاريب فى كون الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هى، لامن حيث هى مرادة للافظها، لما عرفت بما لامزيد عليه من ان قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال، فلايكاد يكون من قيود المستعمل فيه،

الذهنية، وانما الخلاف فى دخول الارادة الحقيقية، ولايذهب عليك ان الخلاف انما هوفى مدخلية ارادة المستعمل لاارادة الواضع، وقد اختار المصنف «قده» عدم المدخلية اذ ﴿لاريب فى كون الالفاظ موضوعة بازاء معانيها﴾ المجردة ﴿من حيث هي﴾ هي فالمعنى تمام الموضوع له ﴿لا﴾ انها موضوعة بازاء المعاني ﴿من حيث هي مرادة للافظها﴾ حتى يكون الموضوع له مركباً من المعنى والارادة، ويدل على ذلك وجوه خمسة :

«الاول» لزوم تعدد الارادة عند الاستعمال : الاولى الارادة التي هي جزء المعنى ، والثانية الارادة التي تستلزمها الاستعمال ، وذلك باطل وجداناً ﴿لما عرفت﴾ في المعنى الحرفي ﴿بما لامزيد عليه من أن قصد المعنى على انحائه﴾ من الالية والاستقلالية والمرادية وغيرها ﴿من مقومات الاستعمال﴾ لامن أجزاء الموضوع له .

«الثاني» عدم امكان الاطاعة والامتثال للاوامر والنواهي ،وذلك لعدم امكان اتيان العبد بالمعنى المقيد بارادة المولى في الخارج ، اذ ارادة المولى ذهنيةفلا تكون خارجية ،كما عرفت في تحقيق المعنى الحرفي ،وعليه ﴿فلا يكاد يكون﴾ الارادة ﴿من قيود المستعمل فيه﴾وقد يقرب الاشكال الثاني بأنه لو كانت الارادة جزءاً للمعنى المستعمل فيه لزم أحد أمور ثلاثة : اما عدم امكان الامتثال ، واما التجريد حين الاستعمال ، واما الدور ، لانه لم يجرد المعنى عن الارادة حين

هذا مضافاً الى ضرورة صحة الحمل والاسناد فى الجمل بلاتصرف فى ألفاظ الاطراف ، مع انه لو كانت موضوعة لها بما هى مرادة لما صح بدونه ، بداهة ان المحمول على زيد فى زيد قائم ، والمسند اليه فى ضرب زيد مثلا هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان ،

الاستعمال ، فأما أن تكون هي الارادة الاستعمالية فيلزم الدور ، وأما أن تكون غيرها فيلزم عدم امكان الامتثال فتفطن .

«الثالث» عدم صحة الحمل مطلقاً الا بالتجريد ، وذلك لان زيد قائم حينئذ ينحل الى ذات مرادة وصفة مرادة ، والارادتان متغايرتان حقيقة ، فلا يصح الحمل الخارجي الا بتجريد الذات والصفة عن الارادة ، ومن الواضح عدم التصرف بالتجريد حين تركيب الجمل .

والى ﴿هذا﴾ أشار المصنف بقوله : ﴿مضافاً الى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل بلا تصرف﴾ وتجريد عن الارادة ﴿في الفاظ الاطراف﴾ أي أطراف الجملة من المحكوم والمحكوم عليه ﴿مع انه﴾ أي الشأن ﴿لو كانت﴾ الالفاظ ﴿موضوعة لها﴾ أي للمعاني ﴿بما هي مرادة﴾ حتى يكون المعنى الموضوع له مركباً من أصل المعنى والارادة ﴿لما صح﴾ الاسناد والحمل ﴿بدونه﴾ أي بدون التصرف والتجريد .

﴿بداهة ان المحمول على زيد﴾ وهوقائم ﴿في زيد قائم و﴾ كذا ﴿المسند اليه﴾ أي الى زيد ﴿في ضرب زيد مثلا﴾ انما ﴿هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان﴾ . ولعله انما خص الكلام بالمحكوم مع جريان مثله في المحكوم عليه ، كما صرح هو (قدس سره) بأهمية الاشكال في قوله : « بلا تصرف في الفاظ الاطراف» لاجل أن المحكوم عليه في المثالين لامدخلية للارادة فيه بداهة،

مع انه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاماً والموضوع له خاصاً لمكان اعتبار خصوص ارادة اللافظين فيما وضع له اللفظ ، فانه لامجال لتوهم أخذ مفهوم الارادة

اذ هو علم لايوضع للشخص الخاص بما هو مراد ،كما هو المشاهد من حال الاباء حين الوضع للابناء ، وانما أتى بمثالين لبيان عدم الفرق في كون الجملة اسمية أو فعلية ، أو بين كون المحكوم اسماً أو فعلا .

هذا تمام الكلام في الاشكال الثالث على مدخلية الارادة في الدلالة ﴿مع انه يلزم﴾ اشكال آخر وهو الرابع ،وحاصله لزوم ﴿كون وضع عامة الالفاظ﴾ الموضوعة ﴿عاماً والموضوع له خاصاً﴾ أما كون الوضع عاماً فلما تقدم في أسماء الاجناس .

وأما كون الموضوع له خاصاً فهو ﴿لمكان اعتبار خصوص ارادة اللافظين﴾ المستعملين أي مدخلية ارادتهم ﴿فيما وضع له اللفظ﴾ اذ اللفظ موضوع بأزاء المعنى بقيد الارادة ،والارادة جزئية فيكون المعنى المقيد بها جزئياً ، وعلى هذا فيلزم أن لايكون الوضع العام والموضوع لـه العام أصلا . وهذا وان لم يكن مستحيلا ، الا انه خلاف الوجدان وخلاف ماصرحوا به من أن أسماء الاجناس والمشتقات وغيرهما من قبيل الوضع العام والموضوع له العام .

لايقال : يمكن أن تكون الارادة جزء المعنى الموضوع له مع بقاء الوضع العام والموضوع له العام ،وذلك بأن يكون مفهوم الارادة الكلي جزءاً للموضوع له لا الارادة الحقيقية القائمة بنفس المستعمل اللافظ حتى توجب جزئيته جزئية المعنى .

﴿فانه﴾ يقال في الجواب: ﴿لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الارادة﴾ الكلي

فيـه كما لا يخفـى ، وهكذا الحال فى طرف الموضـوع ، وأما ما حكى عن العلميـن : الشيخ الرئيس[1] والمحقـق

﴿فيه﴾ أي في المعنى الموضوع له ، وذلك لانه لا خلاف في عدم كونه جـزء الموضوع له ـ كما تقدم في صدر المبحث ـ فضلا عن انه خلاف الوجدان ﴿كما لايخفى﴾ وحيث بين المصنف « ره » الاشكال الثالث بالنسبة الى المحمول قال: ﴿وهكذا الحال في طرف الموضوع﴾ فيجري فيه الاشكال ، هكذا شرح هـذه العبارة بهذا المعنى بعض الشراح .

وعلى هذا فيسقط ماذكرناه سابقاً من التوجيه ، ولكن يمكن أن يكون هذا الكلام ناظراً الى عدم امكان أخذ الارادة بالنسبة الى الموضوع ، كعدم امكانه بالنسبة الى الموضوع له ، لجريان الاشكالات المتقدمة فيه أيضاً لكن بأدنى تفاوت ، ومما يؤيد هذا الذي ذكرناه تأخير هذه العبارة عن الاشكال الرابع ، ولو كان من الاشكال الثالث لاختل النظم .

« الخامس » لزوم بناء جميع الالفاظ ، لان الارادة المأخوذة في المعنى جزئية وهي من المعاني الحرفية كما لايخفى . وأورد بعض الافاضل على التبعية اشكالات أخر لا مجال لذكرها . فتحصل ان الدلالة لاتتبع الارادة بل تتبع الوضع ، ولو كانت الارادة جزء الموضوع له لكانت تابعة لهما .

﴿وأما ماحكي عن العلمين: الشيخ الرئيس﴾ أبي علي بن سينا ﴿والمحقق

---

(١) هو الحسين بن عبدالله بن سينا الفيلسوف الرئيس الهمداني المتوفى ٤٢٧ .

الطوسى(١) من مصيرهما الى أن الدلالة تتبع الارادة فليس ناظراً الى كون الالفاظ موضوعة للمعانى بما هى مرادة كما توهمه بعض الافاضل، بل ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة

الطوسي﴾ نصير الدين قدس سره ﴿من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة﴾ المستلزم لكونها جزء الموضوع له ﴿فليس﴾ المحكي منافياً لما تقدم منا ، اذ ليس كلامهما ﴿ناظراً الى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة﴾ بحيث تكون الارادة جزء الموضوع له ﴿ كما توهمه بعض الافاضل ﴾ في الفصول ﴿بل﴾ كلامهما ناظر الى شيء آخر . وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي ان الدلالة على قسمين :

الاول : الدلالة التصورية: وهي عبارة عن خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ ولو كان اللفظ صادراً عن حيوان أو جماد، وهذه الدلالة لاتتوقف على شيء سوى العلم بالوضع بالنسبة الى السامع ضرورة .

الثاني : الدلالة التصديقية وهي نحوان: الاول تصديق السامع بكون المعنى مراداً للمتكلم ،وهذه متوقفة على ارادة المتكلم ، اذ لولا الارادة لم يتمكن السامع من التصديق . الثاني تصديق السامع بأن النسبة الكلامية مطابقة للنسبة الخارجية وبعبارة أخرى دلالة اللفظ على معنى محقق في الخارج ، فلو أذعن السامع ولم يكن مطابقاً كان تخيلا لاتصديقاً .

اذا عرفت هذه قلنا: كلامهما ﴿ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة

---

(١) هو محمد بن محمد بن الحسن ، نصير الدين الفيلسوف المتكلم المتوفى ببغداد فى ٦٧٢ .

التصديقية أى دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع ارادتها منها وتتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت وتفرع الكشف على الواقع المكشوف ، فانه لولا الثبوت فى الواقع لماكان للاثبات والكشف والدلالة مجال ، ولذا لابد من احراز كون المتكلم بصدد الافادة فى اثبات ارادة ماهو ظاهر كلامه ودلالته على الارادة ، والا لما كانت لكلامه هذه الدلالة

التصديقية﴾ قسمها الاول ﴿أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع ارادتها﴾ أي ارادة المتكلم المعاني ﴿منها﴾ أي من تلك الالفاظ . ﴿و﴾ بعبارة اخرى ﴿تتفرع﴾ الدلالة التصديقية بمعناها الاول ﴿عليها﴾ أي على ارادة اللافظ نحو ﴿ تبعية مقام الاثبات ﴾ والدلالة الظاهرية ﴿ للثبوت ﴾ والواقع ﴿و﴾ نحو ﴿تفرع الكشف على الواقع المكشوف﴾ فتصديق السامع بكون المعنى مراداً للمتكلم متوقف على ارادة المتكلم واقعاً واحراز السامع ارادته ، فلو لم تكن للمتكلم ارادة كان تصديق السامع جهالة ، ولولم يحرز السامع لم يكن تصديق أصلا ﴿فانه لولا الثبوت في الواقع﴾ ونفس الامر ﴿لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال﴾ كما لايخفى .

﴿ولذا﴾ أي ولاجل تفرّع الاثبات على الثبوت وتبعيّة الكشف للواقع ﴿لابد﴾ للدلالة التصديقية ﴿من احراز﴾ السامع ﴿كون المتكلم بصدد الافادة﴾ وانه مريد للمعنى ﴿ في ﴾ التكلم حتى يتمكن من ﴿ اثبات ارادة ماهو ظاهر كلامه و﴾ يتمكن من اثبات ﴿دلالته﴾ أي دلالة كلام المتكلم ﴿على الارادة﴾ وهذا الاحراز يحصل ولو بأصل من الاصول﴿والا﴾ يحرز السامع كون المتكلم بصدد الافادة ﴿لماكانت لكلامه هذه الدلالة﴾ التصديقية أعني دلالته على ارادة

وان كانت له الدلالة التصورية،أي كون سماعه موجباً لاخطار معناه الموضوع له ، ولو كان من وراء الجدار أو من لافظ بلاشعور ولا اختيار .

ان قلت : على هـذا يلزم أن لايكون هنـاك دلالـة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد ، أو الاعتقاد بارادة شيء ولم يكن لــه من اللفظ مراد .

المتكلم ﴿و﴾ أما ﴿ان﴾ احرز ولم يطابق احرازه الواقع كان ذلك تخييـلا لاتصديقاً كما تقدم .

نعم ﴿كانت﴾ على التقديرين ﴿له﴾ أي لكلامه ﴿الدلالة التصورية﴾ بالمعنى المتقدم ﴿أي كون سماعه موجباً لاخطار معناه الموضوع له﴾ وحضوره في ذهن السامع العالم بالوضع ﴿ولـو كان﴾ الكلام ﴿من وراء الجدار﴾ فلم يعلم السامع حال المتكلم ﴿أو﴾ كان صادراً ﴿من لافظ بلاشعور ولااختيار﴾ كالحيوان المعلم أو النائم أو الالة.

﴿ان قلت : على هذا﴾ الذي ذكرتم من ان الدلالة التصديقية تابعة للارادة ﴿يلزم أن لايكون هناك دلالة﴾ تصديقية في صورتين : الاولى ﴿عند الخطأ﴾ من السامع ﴿والقطع بما ليس بمراد﴾ كأن أراد المتكلم من قوله «جاءني أسد» مجيء الرجل الشجاع ﴿أو﴾ نحوه وقطع السامع بأن مراده مجيء الحيـوان المفترس . والثانية عندما اشتبه السامع وكان له ﴿الاعتقاد﴾ خطأ ﴿بـارادة﴾ المتكلم من اللفظ خصوص ﴿شيء و﴾ الحال انه ﴿لم يكن له من اللفظ مراد﴾ أصلا ، كما لو تكلم بجملة سهواً فظن السامع انّه أراد معناها . والفرق بيـن الصورتين ان المتكلم في الاولى أراد معنى لكنه يخالف ماتخيله السامع ، وفي

قلت : نعم لايكون حينئذ دلالة بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة .

ولعمرى ماأفاده العلمان من التبعية على مابيناه واضح لامحيص عنه، ولايكاد ينقضى تعجبى كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً الى مالاينبغي صدوره عن فاضل فضلا عمن هو علم فى التحقيق والتدقيق .

الثانية لم يرد شيئاً أصلا. وحاصل الاشكال انه على القول بالتبعية يلزم أن لاتكون دلالة في الصورتين .

﴿قلت: نعم لايكون حينئذ دلالة بل يكون هناك﴾ في الصورتين ﴿جهالة﴾ من السامع ﴿وضلالة﴾ وقد ﴿يحسبها الجاهل دلالة﴾ .

هذا ﴿ولعمري ماأفاده العلمان﴾ المحقق الطوسي والشيخ الرئيس ﴿من التبعية على مابيناه﴾ من تبعية الدلالة التصديقية للارادة دون التصورية ﴿واضح لامحيص عنه﴾ المحيص الهرب والمهرب .

﴿ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً الى مالاينبغي صدوره عن فاضل﴾ من تبعية الدلالة التصورية للارادة، لبديهية البطلان بالوجدان والبرهان ، فان ذلك لاينفوه به أحد ﴿فضلا عمن هو علم في التحقيق والتدقيق﴾ هذا كلام المصنف في توجيه كلام العلمين ، ولكل واحد من هؤلاء الاعلام : النائيني ، والاصفهاني ، والرشتي ، والسلطان العراقي، والمشكيني ، القمي، وغيرهم ممن استضأنا بنور حواشيهم وشروحهم في هذا الشرح في بيان كلامهما بحث مفصل ، فعلى الطالب الرجوع اليها ، والله العالم بحقائق الامور.

السادس :لاوجه لتوهم وضع للمركبات غيروضع المفردات ضرورة عدم الحاجة اليه بعد وضعها بموادها

« الامر السادس »

في انه هل للمركبات وضع مستقل أم لا ؟

اعلم ان في المقام أمرين :

« الاول » في بيان رابط الجملة، وقد اختلف فيه على أقوال :

فذهب بعض الى انه الضمير بارزاًكان أومستتراً، ورد ذلك بأن للضمائر مفاهيم مستقلة ، فلاتكون رابطة بين أجزاء الجملة ، وماذكره أهل الميزان من استعارة الضمائر غيرتمام .

وذهب آخرون الى ان الرابط الاعراب ، ورد بالنقض بالمركب غيرالتام الواقع في الجملة نحو غلام زيد قائم ، فانه يلزم أن يكون مركباً تامـاً لمكان الاعراب .

وذهب ثالث الى انه الهيئة التركيبية ، اذ لكل جملة جزء مادي وهو ألفاظ الاطراف وجزء صوري هو الهيئة التركيبية .

«الثاني» في انه هل للجمل غير وضع المسند اليه والمسند والهيئةالتركيبية وضع آخر للمجموع المركب من الثلاثة أم لا؟ والمصنف ذهب الى الثاني اذ ﴿لاوجه لتوهم وضع للمركبات﴾ بحيث يكون وضع لمجموع المادة والهيئة معاً ﴿غير وضع المفردات﴾ من المسند اليه والمسند والهيئةالتركيبية ﴿ضرورة عدم الحاجة اليه بعد﴾ وجود وصفين :

الاول: ﴿وضعها بموادها﴾ المخصوصة كزيد وعمرو وبكر وقائم وضرب

في مثل زيدقائم وضرب عمرو بكراً شخصياًوبهيئاتها المخصوصة من خصوص اعرابها نوعياً ، ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والاضافات بمزاياهاالخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما

﴿في مثل زيد قائم وضرب عمرو بكراً﴾ اذ الاعلام موضوعة بالوضع الخاص والموضوع له الخاص ، والمشتقات موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام، ومعلوم انها موضوعة وضعاً ﴿شخصياً﴾ .

﴿و﴾ الثاني : وضعها ﴿بهيئاتها ﴾ فان هيئة زيد قائم موضوعة جملة اسميّة ، وهيئة ضرب عمرو بكراً موضوعة جملة فعليّة ، ومعلوم انّ الهيئة موضوعة وضعاً نوعياً . وقد تقدم معنى الوضع الشخصي والنوعي ، وبعد هذين الوضعين لا حاجة الى وضع ثالث الهيئة ﴿المخصوصة﴾ المركبة من خصوص مواد الجملة الموضوعة شخصياً و ﴿ من خصوص ﴾ الهيئة الاعم من ﴿اعرابها﴾ وغيره ﴿نوعياً﴾ ولايذهب عليك ان قوله : « من خصوص اعرابها » بيان لقوله : « بهيئاتها المخصوصة » أي انّ الهيئة المخصوصة عبارة عن الهيئة الرفعية والنصبيّة والجرية وكلّها موضوعة وضعاً نوعياً أي بدون ملاحظة مادة مدخولها ولا هيأته ، فانه وضع الرفع للفاعل ـ زيداًكان أوغيره ـ وهكذا .

﴿و﴾ الحاصل : أنه لاحاجة الى وضع ثالث بعد وضع المواد ووضع الهيئات التي ﴿منهاخصوص هيئاتالمركباتالموضوعة لخصوصياتالنسب﴾ كالنسبة الى الفاعل والمفعول والنائب ﴿و﴾ منها خصوص الهيئات الموضوعة لخصوصيات ﴿الاضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما﴾ كالدوام

نوعيـاً ، بداهة ان وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى، من غير حاجة الى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها ولعـل المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كل واحد منهما.

والثبوت ومنها خصوص الاعراب كما تقدم ، فان جميع هذه الهيئات موضوعة ﴿نوعياً﴾ كوضع المواد شخصياً وحينئذ فالوضع الثالث للمركبات لغو ﴿بداهة ان وضعها كذلك﴾ مـادة وهيئة ﴿واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى﴾ عـلى أولي النهى ﴿من غير حاجة الى وضع آخر لها بجملتها﴾ .

وقد يقرر دليل عدم الوضع للمركب هكذا : بأن الوضع الثالث أما لفائدة أو لا والثاني مستلـزم للغويته ، والاول ان كان لفائـدة غير مترتبـة على وضع المفردات فهي مفقودة وجدانـاً ، وان كان لفائـدة مترتبة عليها فـهي تحصيل الحاصل ﴿مع استلزامـه الدلالة على المعنى﴾ مرتين ﴿تـارة بملاحظة وضع نفسها واخرى بملاحظة وضع مفرداتها﴾ وهـو خلاف الوجدان ، فان السامع للمركب لا يفهم المعنى مـرتين ﴿ولعـل﴾ النزاع بين القوم لفظي بـأن يكون ﴿المراد من العبارات الموهمة لذلك﴾ الوضع الثالث ﴿هو وضع الهيئات على حدة﴾ الذي يقولـه القوم ، أعني ﴿غير وضع المواد﴾ فيكون مـرادهم بيان الوضع الثاني، ﴿لا﴾ ان مرادهم ﴿وضعها﴾ أي وضع المركبات ﴿بجملتها﴾ أي مجموع المواد والهيئات ، حتى يكون وضعاً ثالثاً ﴿علاوة على وضع كل واحد منهما﴾ لكن المشكيني قدس سره مصرّ على المغايرة فلا يكون النزاع

السابع :

لفظياً .

« تنبيه » يمكن انكار الوضع النوعي للهيئة مطلقاً ، فلايكون الا وضع واحد للمفردات، وانما التركيب بالطبع كما ادعاه المصنف بالنسبة الى المجاز، وهذا الاحتمال قريب جداً فتفطن .

« الامر السابع »

في علامات الحقيقة والمجاز

وتحقيق المقام يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي انه لو علمنا المعنى الحقيقي والمجازي ولم نعلم المستعمل فيه فلاخلاف في ان اللفظ يحمل على المعنى الحقيقي وانما الكلام في مستند هذا الحمل وفيه أقوال :

الاول: اصالة الحقيقة .

الثاني : اصالة عدم القرينة .

الثالث : غلبة الاستعمال في المعنى الحقيقي .

الرابع : قبح ارادة غير المعنى الحقيقي بدون نصب قرينة .

الخامس: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي .

هذا، واما لو لم يعرف المعنى الحقيقي والمجازي وعرف المستعمل فيه فالسيد المرتضى « ره » على أن الاستعمال علامة الحقيقة ، والمشهور على انه أعم منها.

اذا عرفت هذا فنقول : العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أربعة :

« التنصيص »

الاولى : تنصيص واضع اللغة، لكن لا طريق الى هذه العلامة في اللغات

لايخفى ان تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن من نفسه وبلاقرينة علامة كونه حقيقة فيه ، بداهة انه لولا وضعه له لما تبادر .

لايقال :كيف يكون علامة مع توقفه

القديمة ، وذكر بعضهم مكانـه تنصيص أهل اللغـة ، وأشكل عليه بأن أهل اللغة ليسوا من أهل الخبـرة بالنسبة الى الوضع وانّما هم أهل خبرة بالنسبـة الى الاستعمال فتأمل .

« التبادر »

الثانية : التبادر فانه علامة الحقيقة ،كما ان عدم التبادر أوتبادر الغير علامة المجاز اذ ﴿لايخفى ان تبادر المعنى من اللفظ وانسباقـه الى الذهن من نفسه وبلاقرينة﴾ حتى الشهرة ﴿علامة كونه﴾ أي كون اللفظ ﴿حقيقة فيه﴾ أي في ذلك المعنى المنسبق ﴿بداهـة انه لولا وضعه﴾ أي وضع اللفظ ﴿له﴾ أي للمعنى ولو وضعاً تعينيـاً ﴿لماتبادر﴾ هذا المعنى منه ، وذلك لان التبادر أثـر العلقة الذهنية بين اللفظ والمعنى ، والعلقة الذهنية لاتكون الا بالوضع، فالتبادر لا يكون الاّ بالوضع ، فيكـون التبادر دليلا انّياً علـى الوضع ، واذا ثبت الوضع ثبتت الحقيقة ، اذ المعنى الحقيقي عبارة عن الموضوع له .

ولايخفى ان التبادر الوضعي ـ وهو ماذكرنـاه ـ علامة الحقيقة لا التبادر الاطلاقي الذي هو عبارة عن انصراف الاطلاق الى بعض الافراد لكثرة الوجود أو كثرة الاستعمال .

﴿لايقال: كيف يكون﴾ التبادر ﴿علامة﴾ للحقيقة ﴿مع توقفه﴾ أي توقف

على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح ، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار .

فانه يقال : الموقوف عليه غير الموقوف عليه ، فان العلم التفصيلي بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر ، وهو

التبادر ﴿على العلم بأنه﴾ أي المعنى المنسبق ﴿موضوع له﴾ اذ لولا العلم بأن المعنى هو الموضوع له لماتبادر من اللفظ ﴿كماهو واضح﴾، وعلى هذا فالتبادر موقوف على العلم بالوضع ﴿فلوكان العلم به﴾ أيضاً ﴿موقوفاً عليه﴾ أي على التبادر ﴿لدار﴾ دوراً مصرحاً .

وان شئت قلت : التبادر موقوف على العلم بالوضع ، والعلم بالوضع موقوف على التبادر، فالتبادر موقوف على التبادر. أما المقدمة الاولى فلانه لولا العلم بالوضع لماتبادر المعنى الموضوع له كمانرى عدم تبادر معنى من اللفظ في اللغة التي لانعرفها ، وأما المقدمة الثانية فلان كون التبادر علامة الوضع معناه توقف العلم بالوضع على التبادر .

﴿ فانه يقال ﴾ في الجواب عن اشكال الدور : ان العلمين اللذين توقف أحدهما على التبادر و توقف التبادر على الاخر مختلفان، فالعلم ﴿الموقوف عليه﴾ التبادر ﴿غير﴾ العلم الذي كان التبادر موقوفاً عليه ، واذا اختلف الموقوف و ﴿الموقوف عليه﴾ فلا دور ولايذهب عليك ان نائب فاعل كلمة الموقوف الاول هو التبادر ، ومرجع ضميره هو العلم ، وعكسهما الموقوف عليه الثاني .

ثم ان اختلاف العلمين بالاجمال والتفصيل ﴿فان العلم التفصيلي بكونه﴾ أي بكون المعنى ﴿موضوعاً له﴾ أي موضوعاً للفظ ﴿موقوف على التبادر﴾ فلو أردنا تحصيل العلم التفصيلي بمعنى اللفظ احتجنا الى التبادر ﴿وهو﴾ انسباق

موقوف على العلم الاجمالى الارتكازى به ، لا التفصيلى فلا دور هذا اذا كان المراد به التبادر عند المستعلم ، وأما اذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة

المعنى من حاق اللفظ كما تقدم ، لكن التبادر لايتوقف على العلم التفصيلي حتى يتحد العلمان ، بل هو ﴿موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به﴾ أي بكون المعنى موضوعاً له ﴿لاالتفصيلي﴾ كماتقدم. واذا اختلف العلمان ﴿فلا دور﴾ .

وتوضيحه ماذكره العلامة الرشتي قدس سره: ان الانسان اذا راجع وجدانه حين ابتداء أمره وتنطقه تعلم الفاظاً من الابوين أو غيرهما تستعمل في المعاني عند الاعراب عما في الضمير ، فقد علم اجمالا ذات الموضوع له وغيره ممّا يناسبه ، فاذا صار عارفاً بالمعنى الحقيقي والمجازي فكلما سمع لفظاً وانسبق من سماعه الى ذهنه معنى مع قطع النظر عن كل القرائن فيعلم كون اللفظ حقيقة في خصوص هذا المعنى ، وكلماسمع لفظاً وانسبق من سماعه الى ذهنه معنى بالقرينة فيعلم كونه مجازاً في خصوص هذا المعنى، وهذا بعينه هو الجواب عن الاشكال الوارد على كلية الكبرى في الشكل الاول فتذكر ، انتهى كلامه رفع مقامه .

ولايخفى ان العلم الاجمالي في هذا المقام عبارة عن الارتكاز الذي اذاتوجه الذهن اليه حصله بالفكر من بين المعاني المركوزة ، وهذا هو العلم الاجمالي باصطلاح أهل الميزان كما في أوائل شرح المطالع ، وذلك بخلاف مصطلح الاصوليين .

ثم ان ﴿ هذا﴾ الجواب عن الدور ﴿اذا كان المراد به ﴾ أي بالتبادر ﴿التبادر عند﴾ نفس ﴿المستعلم﴾ المريد لتمييز الحقيقة عن المجاز ﴿وأما اذا كان المراد به﴾ أي بالتبادر ﴿التبادر عندأهل المحاورة﴾ بأن يكون التبادر عند

فالتغاير أوضح من أن يخفى .

ثم ان هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ ، وأما فيما احتمل استناده الى قرينة فلايجدى اصالة عدم القرينة في احراز كون الاستناد اليه لا اليها كما

أهل المحاورة العالمين بالاوضاع علامة للحقيقة للجاهل بالمعنى الحقيقي وغيره ﴿ فالتغاير ﴾ بين العلم المتوقف على التبادر ، والعلم الذي كان التبادر متوقفاً عليه ﴿أوضح من أن يخفى﴾ على أحد .

اذ العلم المتوقف على التبادر هو علم الجاهل، والعلم الذي كان التبادر متوقفاً عليه هو علم أهل المحاورة العالمين بالاوضاع . مثلا : من لايعلم معنى الاسد اذا رأى سبق الحيوان المفترس الكذائي الى ذهن العرب من هذا اللفظ بدون القرينة علم انه معناه الحقيقي .

﴿ثم ان هذا﴾ الذي ذكرناه من كون التبادر علامة للحقيقة ﴿فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ﴾ وحاقه بدون معونة قرينة أصلا ، وهذا هو التبادر المسمى بالتبادر الوضعي ﴿وأما فيما﴾ لو ﴿احتمل استناده الى قرينة﴾ ولو كانت شهرة ﴿فلا﴾ يكون هذا التبادر علامة للحقيقة .

ان قلت: أصل عدم القرينة مفيد لكون التبادر من حاق اللفظ. قلت : لا ﴿يجدى اصالة عدم القرينة في احراز كون الاستناد﴾ الى حاق اللفظ ، اذ المراد بالاصل ان كان استصحاب عدم القرينة، ففيه مع انه مثبت، ان المستصحب ليس بحكم ولاموضوع ذي حكم ، وان كان المراد بالاصل الاصل العقلائي الجاري في العام ونحوه حين الشك في وجود القرينة ، واجرائه محرز لكون الاستناد ﴿اليه﴾ أي الى حاق اللفظ ﴿لااليها﴾ أي لاالى القرينة، فهذا الاصل وان ذكره جماعة ﴿ كما

قيل ؛ لعدم الدليل على اعتبارها الا في احراز المراد لاالاستناد .

ثم ان

قيل﴾ لكن فيه نظر ﴿لعدم الدليل على اعتبارها﴾ أي اعتبار اصالة عدم القرينة ﴿الا في﴾ مقام ﴿احراز المراد﴾ بأن لايعلم المراد من اللفظ، فيعين بهذه الاصالة المراد ﴿لا﴾ في مقام معرفة المراد من اللفظ لكن شك في انه المعنى الحقيقي أو المجازى ؟ اذ لايثبت بأصل عدم القرينة كون ﴿الاستناد﴾ الى حاق اللفظ حتى يكون معنى حقيقياً. مثلا اولم يعرف المرادمن لفظ الاسدجاز تعيين الحيوان المفترس باصالة عدم القرينة ، اما لو عرف كون المراد منه الحيوان المفترس ، لكن لم يعلم انه معنى حقيقي للاسد أم معنى مجازي لم يجز تعيين كونه معنى حقيقياً باصالة عدم القرينة .

« صحة السلب »

﴿ثم ان﴾ العلامة الثالثة من علامات الحقيقة والمجاز «صحة السلب وعدمها» وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي : ان الحمل على قسمين :

«الاول» الحمل الاولي الذاتي، وهو عبارة عما اذا كان الموضوع والمحمول متحدين مهية ومفهوماً ، وذلك كحمل المترادفين أحدهما على الاخر، نحو الاسد ضرغام، والانسان بشر ، أو كانا متحدين مهية فقط لامفهوماً، نحو الانسان حيوان ناطق ، وانما يسمى هذا القسم أولياً ذاتياً لكونه أولى الصدق و الكذب ولايجرى الا في الذاتيات .

«الثاني» الحمل الشائع الصناعي، وهو عبارة عما اذا كان الموضوع والمحمول متحدين مصداقاً في الوجود فقط، بأن كان الموضوع من أفراد مصداق المحمول

عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن اجمالا

نحو زيد عالم، وانما يسمى هذا القسم شائعاً صناعياً لشيوعه في العلوم والصناعات.

ثم انه ينقسم الحمل بتقسيم آخر الى حمل المواطاة وهو حمل هو هو ، وحمل الاشتقاق وهو حمل ذي هو .

قال شارح المطالع : وحمل المواطاة أن يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة بلاواسطة ، كقولنا الانسان حيوان ، وحمل الاشتقاق أن لا يكون محمولا عليه بالحقيقة ، بل ينسب اليه ،كالبياض بالنسبة الى الانسان ، فانه ليس محمولا عليه بالحقيقة، فلايقال الانسان بياض، بل بواسطة ذو اوالاشتقاق ، فيقال الانسان ذوبياض أوأبيض، وحينئذ يكون محمولا بالمواطاة .

هكذا قال الشيخ وفسر المحمول بالحقيقة بمايعطي موضوعه اسمه وحده، وربما يفسر حمل المواطاة بحمل هو هو، والاشتقاق بحمل ذوهو[1] انتهى كلام الشارح، وبهذا يظهر مافي بعض التفسيرات .

وقد أشار السبزواري (قده) الى هذه الاقسام بقوله :

الحمل بالذاتي الاولى وصف مفهومه اتحاد مفهوم عرف
فكل مفهوم وان ليس وجد فنفسه بالاولى مافقد
وبالصناعي الشائع الحمل صفا وباتحاد في الوجود عرفا
وبالمواطاة والاشتقاق فه وذلك الهو هو وذاذوهوسمه[2]

اذا عرفت ذلك فاعلم ان ﴿عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم﴾ لدى المستعلم ﴿المرتكز في الذهن﴾ حالكون ذلك المعنى معلوماً ﴿اجمالا﴾ كما

(١) شرح المطالع ص٥٠

(٢) غرر الفرائد ص١٠٧ فى تقسيم الحمل

كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه ،كما ان صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً فى الجملة والتفصيل ان عدم صحة السلب عنه وصحة الحمل عليه بالحمل الاوّلى الذاتى الذى كان ملاكه الاتحاد مفهوماً علامة كونه نفس المعنى ،وبالحمل الشائع الصناعى

ذكر في التبادر ﴿كذلك﴾ هنا اذا لم يصح سلب اللفظ ﴿عن معنى﴾ من المعاني ﴿تكون علامة كونه حقيقة فيه﴾ مثلا اذا لم يصح سلب لفظ الانسان عن الرجل البليد كان ذلك علامة لكون الانسان حقيقة في البليد ﴿كما ان صحة سلبه﴾ أي سلب اللفظ ﴿عنه﴾ أي عن معنى تكون ﴿علامة كونه﴾ أي كون اللفظ ﴿مجازاً﴾ في ذلك المعنى مثلا اذا صح سلب الحمار عن الرجل البليد كان ذلك علامة لكون الحمار مجازاً في البليد .

ثم لايخفى ان كونهما علامة ﴿في الجملة﴾ فيمكن أن يكون اللفظ مجازاً بالنظر الى حمل وحقيقة بالنظر الى آخر كماسيجيء .

وهكذا يمكن أن يكون المجاز في الاسناد في الكلمة كماستعرف ، هذا اجمال الكلام في هذه العلامة ﴿والتفصيل﴾ لقولنا في الجملة هو ﴿ ان عدم صحة السلب عنه﴾ أي عن معنى ﴿و﴾ كذلك ﴿ صحة الحمل عليه ﴾ لكن ﴿بالحمل الاوّلي الذاتي﴾ وهو ﴿الذي كان ملاكه الاتحاد﴾ ماهية و ﴿مفهوماً﴾ كماتقدم ﴿علامة كونه﴾ أي كون المستعمل فيه ﴿نفس المعنى﴾ الحقيقي ، وذلك بدليل الانّ اذ الحمل الاوّلي يكشف عن الاتحاد المفهومي ، والاتحاد المفهومي لايكون الابالوضع، والوضع يفيد الحقيقة، ﴿و﴾ هكذا عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى المستعمل فيه .

وبعبارة أخرى صحة الحمل عليه ﴿ بالحمل الشائع الصناعي ﴾ وهو

الذي ملاكه الاتحاد وجوداً بنحومن أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية ، كماان صحة سلبه كذلك علامةانه ليس منهما

﴿الذي﴾ كان ﴿ملاكه الاتحاد﴾ خارجاً و ﴿وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد﴾ كالاتحاد الصدوري كزيد ضارب، أوالحلولي كهذا أبيض ، أوالقيامي كزيد قائم فان هذا الحمل ﴿علامة كونه﴾ أي كون المستعمل فيه ﴿من مصاديقه﴾ أي من مصاديق المعنى ﴿وأفراده الحقيقية﴾ فيمااذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً، لافيمااذا كانا كليين متساويين أوغيرهما، كمالايخفى على ماذكره المصنف في تعليقه على هذا الحمل .

وبهذا التفصيل بين الحملين سقط ماأورده بعض على هذه العلامة بأنه كيف يكون صحة الحمل علامة للحقيقة، مع انا نرى صحة الحمل في الجزء اللازم نحو زيد ناطق أو ضاحك ، مع انهما ليسا بحقيقة كماهو ظاهر ؟ و ﴿كما ان صحة﴾ الحمل بالحمل الاوّلى الذاتي علامة لكون المستعمل فيه نفس المعنى وبالحمل الشائع الصناعي علامة كونه من مصاديقه فصحة ﴿سلبه﴾ أي سلب اللفظ بالمعنى المرتكز عن معنى ﴿كذلك﴾ سلباً أولياً ذاتياً ، أوشائعاً صناعياً ﴿ علامة انه ﴾ أي المستعمل فيه ﴿ ليس منهما ﴾ أي ليس من مصاديق المعنى الحقيقي ولا نفسه . والحاصل ان الاقسام أربعة : حمل الذاتي وسلبه وحمل الشائع وسلبه .

ثم ان هنا كلاماً لابد من التنبيه عليه، وهو: ان من أقسام المجاز مايبتنى على التشبيه وهو المسمى بالاستعارة التي كان أصلها التشبيه فذكر المشبه به وأريد به المشبه كقوله :

. . . .

لدى أسد شاكي السلاح مقذف   لـه لبـد أظفاره لـم تقلم

فان لفظ أسد استعارة للرجل الشجاع، اذ الشاعر شبه في نفسه الرجل الشجاع بالاسد للمشابهة في الشجاعة ثم ذكر الاسد ـ وهو المشبه به ـ وأراد المشبه أي الرجل الشجاع .

وعلماء البيان كما في المطول قد اختلفـوا في أن الاستعارة مجاز لغوي أم عقلي؟ فذهب الجمهور الى أنـه مجاز لغوي بمعنى انها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة والدليل على ذلك ان الاستعارة كأسد مثلا في قولنا : « رأيت أسداً يرمي » موضوعة للمشبه بـه أعني السبع المخصوص ، لا للمشبه أعني الرجل الشجاع ولا للاعم من المشبه بـه والمشبه كالشجاع مثلا ، ليكون اطلاقه على كل منهما حقيقة كاطلاق الحيوان عليهما، وهذا معلوم قطعاً بالنقل عن أئمة اللغة ، فحينئذ يكون استعماله في المشبه استعمالا في غير ما وضع لـه مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له أعني المشبه به فيكون مجازاً لغوياً ... الى ان قال : وقيل انها مجاز عقلـي بمعنى ان التصرف في أمر عقلي لا لغوي لانها لما لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به بأن جعل الرجل الشجاع فرداً من أفراد الاسد كان استعمالها فيما وضعت له الى أن[1] قال: وتحقيق ذلك ان دخولـه في جنس المشبه بـه مبني على انه جعل أفراد الاسد بطريق التأويل قسمين : أحدهما المتعارف وهو الذي له غاية الجرأة ونهاية القوة في مثل تلك الجثة وهاتيك الصورة والهيئة وتلك الانياب والمخالب الى غير ذلك،

---

(١) وهذا الكلام وان ذكره التفتازاني لرد القول الثاني لكنه لما كان مساعداً لفهم القول الثاني ذكرناه ايضاً .

وان لم نقل بأن اطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة ، بل من باب الحقيقة وأن التصرف فيه في أمر عقلي ، كما صار اليه السكاكي ،

والثاني غير المتعارف وهو الذي له تلك الجرأة وتلك القوة لكن لا في تلك الجثة والهيكل المخصوص[1]- انتهى .

ثم بيّن التفتازاني في موضع آخر القول الثاني وهو الذي ذهب اليه السكاكي في باب الاستعارة بقوله: كما تقول في الحمام أسد وأنت تريد به الرجل الشجاع مدعياً انه من جنس الاسود ، فتثبت له ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه[2]- انتهى .

اذا عرفت هذا فنقول: ان صحة سلب اللفظ عن معنى علامة انه ليس نفس المعنى ولا من مصاديقه ﴿وان لم نقل﴾ بمجرد هذا السلب ﴿بأن اطلاقه﴾ أي اطلاق هذا اللفظ ﴿عليه﴾ أي على هذا المعنى ﴿من باب المجاز في الكلمة﴾ كما ذهب اليه الجمهور ﴿بل﴾ قلنا انه ﴿من باب الحقيقة﴾ الادّعائية ﴿وان التصرف فيه﴾ أي في هذا الاطلاق والحمل ﴿في أمر عقلي﴾ وهو ادعاء ان هذا المعنى الذي لم يوضع اللفظ له من أفراد المعنى الحقيقي ﴿كما صار اليه السكاكي﴾ .

والحاصل ان سلب شيء عن شيء يدل على انه ليس بموضوع له، وان أمكن القول بأن استعماله فيه حقيقة . مثلا سلب الاسد عن زيد بقولنا « زيد ليس بأسد » يشعر بأنّ زيداً ليس نفس معنى الاسد ولا من مصاديقه ، وان قلنا بأنّه لو استعمل فيه ليس بمجاز في الكلمة بل حقيقة ادّعائية كما سبق توضيحه .

---

(١) المطول: الفن الثاني: الحقيقة والمجاز .
(٢) المطول: الفن الثاني: في بحث تقسيم السكاكي المجاز الى الاستعارة وغيرها

واستعلام حال اللفظ وانه حقيقة أو مجاز فى هذا المعنى بهماليس على وجه دائر، لماعرفت فى التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل، أو الاضافة الى المستعلم والعالم فتأمل جيداً .

﴿و﴾ قد يقال بأن هذه العلامة أيضاً دورية، اذ ﴿استعلام حال اللفظ وانه حقيقة أومجاز في هذا المعنى﴾ الذي استعمل فيه ﴿بهما﴾ أي بصحة السلب وعدم صحة السلب مستلزم للدور الصريح .

بيانه: ان معرفة المعنى الحقيقي متوقف على عدم صحة السلب وعدم صحة السلب متوقف على معرفة المعنى الحقيقي، أما الاول فلان معنى العلامة ماتوقف معرفة الشيء عليها، وأما الثاني فلانه لولم يعرف المعنى الحقيقي خارجاً لم يعقل الحكم بعدم صحة السلب ، مثلا لولم نعرف ان معنى الاسد هو الحيوان الكذائي لم نتمكن من الحكم بعدم صحة سلب الاسد عنه .

وهذا الاشكال بعينه وارد في هذه العلامة بالنسبة الى المجاز والجواب انه ﴿ليس﴾ الاستعلام بهذه العلامة ﴿على وجه دائر﴾ وذلك ﴿لماعرفت في﴾ جواب الدور الوارد على ﴿التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه﴾ اذ العلم التفصيلي بكون المعنى موضوعاً لـه متوقف على عدم صحة السلب ، وعدم صحة السلب متوقـف على العلـم الاجمالى الارتكازي فيكون الفرق بين العلمين ﴿بالاجمال والتفصيل﴾ كماتقدم تقريره .

﴿أو﴾ نقول في الجواب العلم بالمعنى الحقيقي بالنسبة و ﴿الاضافة الى المستعلم﴾ الجاهـل متوقف على عدم صحة السلب ، ﴿و﴾ صحة الحمل عند ﴿العالم﴾ باللسان ،كما تقدم بيانـه في الجواب عن الدور الـذي أوردوه على علامية التبادر ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى تكون على بصيرة .

ثم انه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً ، و

« تنبيه » قد اشتهر في ألسنة أساتيذنا ان كلمة فتأمل مجرداً اشارة الى ايراد في المطلب ، واما مقروناً بنحو جيداً فليس اشارة الى شيء .

« الاطراد »

﴿ثم﴾ ان العلامة الرابعة من علامات الحقيقة والمجاز « الاطراد وعدمه » و ﴿انه قد ذكر الاطراد﴾ علامة للحقيقة ﴿وعدمه﴾ علامة للمجاز ، والمراد بالاطراد شيوع استعمال اللفظ في المعنى بحسب المقامات ، بحيث يصح استعماله فيه في كل مقام وحال ، مثلا : صحة استعمال ضارب في كل من أوجد الضرب كاشف عن كون ضارب موضوعاً لمن صدر منه الضرب ، وكذا صحة استعمال لفظة أسد في كل حيوان كذائي كاشف عن كونه حقيقة فيه ، وذلك بخلاف المجاز فانه لايطرد استعمال الاسد في كل شبيه بالاسد ، فاستعماله في بعض من يشبهه كالشجاع مجاز .

لكن قد أشكل في كونهما ﴿علامة الحقيقة والمجاز أيضاً﴾ وذلك لوجود الاطراد في بعض المجازات ،كما في استعمال الاسد في الرجل الشجاع ، فانه يطرد استعماله فيه .

﴿و﴾ الجواب : ان الاطراد على قسمين :

« الاول » الاطراد بحسب نوع العلاقة المصححة للاستعمال ، بحيث كلما تحقق هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى صح استعماله فيه ، وذلك نحو استعمال العالم في من تلبس بالمبدأ، فان استعمال العالم في الافراد بعلاقة تلبسهم بالمبدأ ، ومعلوم انه كلما تلبس أحد بالعلم صح استعمال العالم فيه .

لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث لايطرد صحة استعمال اللفظ معها ، والا فبملاحظة خصوص مايصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة وزيادة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة وان كان موجباً لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة ،

« الثاني » الاطراد بحسب صنف العلاقة المصححة للاستعمال ، بحيث انه لو تحقق النوع بدون الصنف لم يصح الاستعمال ، وذلك نحو استعمال الاسد في المشابه لـه فالشباهة نوع العلاقة ، والشجاعة والبخر والزأر أصنافها ، ومن المعلوم عدم صحة الاستعمال بمجرد نـوع العلاقة ووجود الشباهة المتحققة في البخر مثلا ، نعم يصح الاستعمال حين وجـود الصنف الخاص من العلاقة أعني الشجاعة ، فكون الاطراد علامة الحقيقة ﴿لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات﴾ فكلما صح الاستعمال بتحقق النوع كان حقيقة ، و ﴿حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها﴾ أي مع العلاقة أعني نوعها كان مجازاً كما تبين في القسم الاول ﴿والا فبملاحظة﴾ صنف العلاقة أي ﴿خصوص مايصح معه الاستعمال﴾ كالشجاعـة ﴿فالمجاز مطرد كالحقيقة﴾ كما ظهر من القسم الثاني ، وحينئذ لايكون الاطراد علامة للحقيقة .

ثم لايخفى ان معرفة صنف العلاقة ونوعها مربوط بعلم البيان ، اذ العلائق المذكور فيه كلها أنواع ، هذا ما يمكن أن يدفع به الايراد على كون الاطراد علامة .

﴿و﴾ قد تخلص بعض عنه بـ ﴿زيادة قيد﴾ فقال: الاطراد ﴿من غير تأويل أو﴾ الاطراد ﴿على وجه الحقيقة﴾ علامة الحقيقة ، ﴿و﴾ هذا التقييد و ﴿ان كان موجباً لاختصاص الاطراد كذلك﴾ أي الاطراد المقيد باحد القيدين ﴿بالحقيقة﴾

الا انه حينئذ لايكون علامة لها الا على وجه دائر، ولايتأتى التفصى عن الدور بماذكر في التبادر هنا ، ضرورة انه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لايبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره .

اذ ليس للمجاز اطراد على وجه الحقيقة ، فان اطراده على وجه التأويل والمجاز ﴿الا انه﴾ أي الاطراد المقيد ﴿حينئذ﴾ أي حين التقييد ﴿لايكون علامة لها﴾ أي للحقيقة ﴿الا على وجه دائر﴾ . بيانه : ان معرفة الحقيقة موقوفة على الاطراد على وجه الحقيقة أو بلاتأويل ، والاطراد على وجه الحقيقة أو بلاتأويل موقوف على معرفة الحقيقة ، أما توقف معرفة الحقيقة على الاطراد فلكونه علامة لها، وأما توقف الاطراد على معرفة الحقيقة فلانه لايعلم كون الاطراد على وجه الحقيقة الا بعد معرفة الحقيقة وهذا دور مصرح .

﴿و﴾ ان قلت : يمكن الجواب عن هذا الدور بما تقدم في الجواب عن الدور الوارد في التبادر وصحة السلب ، وذلك اما بنحو الاجمال والتفصيل واما بنحو العالم والمستعلم .

قلت : ﴿لايتأتي التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا﴾ في الاطراد لانه لابد في العلامة أن تكون معلومة للمستعلم تفصيلا حتى ينتقل منها الى المعنى الحقيقي، والمفروض في المقام هو كون أحد جزئي العلامة هو الحقيقة فلابد من معرفة الحقيقة تفصيلا، وحينئذ تسقط فائدة العلامة ﴿ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لايبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره﴾ وبعبارة أوضح مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة يكون المعنى الحقيقي معلوماً فلا مجهول حتى يراد تحصيله بالاطراد أو غيره من سائر العلامات .

الثامن : انه للفظ أحوال خمسة وهى : التجوز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والاضمار

« الامر الثامن »

فى تعارض الاحوال

اعلم ﴿انه﴾ قد ذكر ﴿للفظ أحوال خمسة﴾ بل اكثر الى العشرة ﴿وهي﴾ عبارة عن أمور طارئة على اللفظ مقابل للمعنى الحقيقي، والمراد بالمعنى الحقيقي هنا ـ كما ذكره بعض الافاضـل ـ هو الذي وضع له اللفظ مع العلم به وكان ظاهراً فيه فعلا أو تعليقاً وسيأتي شرحه :

الاول : ﴿التجوز﴾ ، وهو استعمال اللفظ في خلاف الموضوع له لعلاقة طبيعية أو وضعية ، كاستعمال الرقبة في الانسان والاسد في الرجل الشجاع .

﴿و﴾ الثاني : ﴿الاشتراك﴾ ، وهو تعدد وضع اللفظ كالعين المشترك بين الباصرة والنابعة وغيرهما .

﴿و﴾ الثالث: ﴿التخصيص﴾ ، وهو قصر حكم العام على بعض أفراده باخراج بعض الافراد نحو أكرم العلماء الا الفساق ، فهذا الاستثنـاء قصر حكم العام على العدول وأخراج الفساق .

﴿و﴾ الرابع : ﴿النقل﴾ ، وهو غلبة استعمال اللفظ الموضوع لمعني في معنى آخر بحيث هجر المعنى الاول ، كالصلاة التي كان معناها الدعاء ثم غلب استعمالها في الاركان المخصوصة بحيث صارت حقيقة فيها وهجر معناها الاول.

﴿و﴾ الخامس: ﴿الاضمار﴾، وهو تقدير شيء يتوقف الكلام عليه نحو:

دعاني اليها القلب اني لامره سميع فما أدري أرشد طلابها

. . . .

فالتقدير أم غيٌ . ولايخفى ان التخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز أفردوهما من أقسام المجاز وجعلوهما قسيماً له . وأما الخمسة البواقي :

فالاول : النسخ ، وهو التقيد في الزمان كالصدقة بين يدي النجوي التي كانت واجبة ثم نسخ هذا الحكم بقوله تعالى: « أأشفقتم[1] » .

الثاني : التقييد ، وهو قصر حكم المطلق على بعض أفراده باخراج البعض منه نحو « أحل الله البيع » [2] وقوله عليه السلام : « لاتبع ماليس عندك »[3] فان البيع في الاية قيد بكونه عنده وخرج عن حكم الحلية ما ليس عنده .

الثالث: الكناية، وهي ذكر اللازم وارادة الملزوم نحو جبان الكلب الكثير الضيف ، فان لازم كثرة الضيف جبن الكلب .

الرابع: الاستخدام، وهو ذكر لفظ مشترك بين معنيين يراد بـه أحدهما ثم يعاد عليه ضمير أواشارة بمعناه الاخر كقوله :

اذا نزل السماء بأرض قـوم رعيناه وان كانـوا غضابـاً[4]

أراد بالسماء المطر وبضميره في رعيناه النبات .

الخامس: التضمين، وهو تضمين فعل معنى فعل آخر كقوله تعالى: «فليحذر

---

(١) المجادلة : ١٣

(٢) البقرة : ٢٧٥

(٣) وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧٤ عن الصادق عليه السلام : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن . . . وعن بيع ما ليس عندك .

(٤) هو لجرير بن عطية بن الخطفى التميمي : المطول في الاستخدام من علم البديع .

لايكاد يصار الى أحدها فيما اذا دار الامر بينه وبين المعنى الحقيقى الا بقرينة صارفة عنه اليه وأما اذا دار الامر بينهما

الذين يخالفون عن أمره »[1] فانه ضمن يخالفون معنى يعرضون ولهذا عدّى بكلمة عن. هذه هي الاحوال المعروفة ذكرها والا فالتورية والايهام والتجريد ونحوها من هذا القبيل أيضاً .

ولايخفى أنه ﴿لايكاد يصار الى أحدها فيما اذا دار الامر بينه﴾ أي بين أحد هذه الاحوال المذكورة ﴿وبين المعنى الحقيقي﴾ كمالو تردد قول القائل افعل بين كونه المعنى الحقيقي أعني الوجوب أو المجازي أي الاستحباب، فأن هذا يحمل على الوجوب قطعاً وذلك لاحتياج الندب الى القرينة، وكذا باقي الاحوال المذكورة فان كلها خلاف الظاهر، وقد تقدم المراد بالحقيقي .

وأمّا قيوده فـ « بالوضع » خرج المجاز وبقيد « العلم » خرج النقل والاشتراك لعدم العلم بالوضع فيهما ، اذ لو علم الوضع كان الامر دائراً بين المعنيين ، وبقيد « الظهور » خرج ماليس بظاهر اذا لم يكن موجباً للتجوز ، وبقولنا « تعليقاً » يدخل ماكان الظهور التعليقي حجة عند العقلاء كما فيما او احتمل سقوط قرينة متصلة فيه فتأمل . ومن أراد التفصيل فليرجع الى حاشية المشكيني « قده » .

فتحصل انه لايرفع اليد عن المعنى الحقيقي ﴿الا بقرينة صارفة عنه اليه﴾ أي صارفة عن المعنى الحقيقي الى أحد الخمسة ، هذا فيما لو دار بين أحدها والمعنى الحقيقي ﴿وأما اذا دار الامر بينهما﴾ كما لو دار الامر في قوله تعالى:

---

(١) النور : ٦٣

فالاصوليون وان ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً ، الا انها استحسانية لا اعتبار بها ، الا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ فى المعنى لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى .

التاسع :

« واسئل القرية »[1] بين تقدير كلمة أهل المضاف وبين المجازية ﴿فالاصوليون وان ذكروا لترجيح بعضها﴾ أي بعض تلك الاحوال ﴿على بعض وجوهاً﴾ اعتبارية كما يجدها الطالب في القوانين وغيره ﴿الا انها﴾ كلها ﴿استحسانية لا اعتبار بها﴾ اذ غايتها افادتها الظن، وهو ليس بحجة لا شرعاً ولا عقلاً، وقياسه باصالة الحقيقة مع الفارق ، والاستدلال له بماورد في الشرع ممادل على حليّة مايباع في أسواق المسلمين ونحوه كماترى .

والحاصل ان الوجوه المذكورة للترجيح لااعتبار بها ﴿الا اذاكانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى﴾ الراجح، بحيث يكون ظاهراً فيه عند العرف والا فلا ﴿لعدم مساعدة دليل على اعتبارها﴾ أي اعتبار تلك الوجوه ﴿بدون ذلك﴾ الذي ذكرناه من ايجادها الظهور ﴿كمالايخفى﴾ .

« الامر التاسع »

فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه

اعلم ان الموضوعات ثلاثة أقسام :

الاول: الموضوع الخارجي المحسوس كالماء والتراب ونحوهما .

---

(١) يوسف : ٨٢

انـه اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمـه على أقوال ، وقبل الخوض فى تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال ، وهو ان الـوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح بانشائـه ،كذلك يحصل باستعمـال اللفظ فى غيرما وضع له ،

الثاني : الموضوع العرفي الانتزاعي كالبيع ونحوه .

الثالث: المخترعات الشرعية وهي الامور المتعلقة بالتكاليف كالطهارة والصوم والصلاة، والثالث هو موضوع الكلام في هذا المقام .

ثم ﴿انه﴾ قد ﴿اختلفوا في ثبوت﴾ هذا القسم أي ﴿الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال﴾ منها الاثبات مطلقاً، ومنها النفي مطلقاً، ومنها التفصيل بين العبادات والمعاملات بالثبوت في الاولى والنفي في الثانية، ومنها الاثبات في زمان الصادقين عليهما السلام والنفي في زمان النبي صلى الله عليه وآله ﴿وقبل الخوض في تحقيق الحال﴾ وبيان الاقوال ﴿لابأس بتمهيد مقال﴾ يكون مقدمة للمذهب المختار ﴿وهو ان الوضع﴾ على قسمين :

الاول: الوضع التعييني، وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه .

الثاني : الوضع التعيني وهو اختصاص اللفظ بالمعنى بسبب علقة حاصلة بينهما ناشئة من كثرة استعمال اللفظ فيه، والقسم الاول أعني الوضع ﴿التعييني كمايحصل بالتصريح بانشائه﴾ كأن يعلن بوضع اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني بكتابة أوقول أونحوهما ﴿كذلك يحصل﴾ الوضع التعييني ﴿باستعمال اللفظ في غير ماوضع له﴾ أولا .

وذلك مثل أن يقول الوالد حين سماعه بولادة ولد له « أعطني المبارك » ويقصد بهذا الاستعمال وضع لفظ المبارك لابنه .

كما اذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة وان كان لابد حينئذ من نصب قرينة ، الا انه للدلالة على ذلك ، لا على ارادة المعنى كما فى المجاز فافهم وكون استعمال اللفظ فيه كذلك فى غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر فى المجاز

والحاصل: ان الوضع ثلاثة أقسام: الاول التعيني، الثاني التعييني الابتدائي الثالث التعييني الاستعمالي وذلك ﴿كما اذا وضع له بأن يقصد﴾ الواضع ﴿الحكاية عنه﴾ أي عن الوضع ﴿والدلالة عليه بنفسه﴾ أي بنفس هذا الاستعمال ﴿لا بالقرينة وان كان لابدّ حينئذ﴾ كلمة ان وصليّة ، أي وان لزم حين ما أراد الواضع الوضع بمجرّد الاستعمال أن ينصب قرينة مفهمة للوضع .

ان قلت: اذا احتاج هذا القسم من الاستعمال الى القرينة فما الفرق بينه وبين المجاز ؟ قلت : الواضع وان كان لابد له ﴿من نصب قرينة الا انه﴾ أى نصب القرينة انما هو ﴿للدلالة على ذلك﴾ القصد، وانه أراد الوضع بالاستعمال ﴿لا﴾ ان القرينة ﴿على ارادة المعنى كما في المجاز﴾ ومنه تبين الفرق بين القرينتين، لكن يمكن أن يقال ان القرينة الدالة على الوضع دالة على ارادة المعنى أيضاً، ويحتمل أن يكون قوله: ﴿فافهم﴾ اشارة الى ذلك .

ان قلت : ان الاستعمال في غير ما وضع له بقصد الوضع غير صحيح ، اذ هذا الاستعمال ليس بحقيقة لعدم سبقه بالوضع، ولا مجاز لعدم القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، أو لعدم لحاظ العلاقة المعتبرة ﴿و﴾ من المعلوم ﴿كون استعمال اللفظ فيه﴾ أى في المعنى المراد ﴿كذلك﴾ أى بقصد الوضع ﴿في غير ما وضع له﴾ اللفظ أولا ﴿بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز﴾ من العلاقة والقرينة

فلايكون بحقيقة ولامجاز غير ضائر، بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره وقد عرفت سابقاً انه فى الاستعمالات الشائعة فى المحاورات ماليس بحقيقة ولامجاز .

اذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيينى فى الالفاظ المتداولة فى لسان الشارع هكذا قريبة جداً ، ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً ، ويدل عليه

﴿فلايكون بحقيقة ولامجاز﴾ باطلا فان الاستعمال لابد وأن يكون مسبوقاً بالوضع وحينئذ فاما أن يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له فيكون حقيقة أم لا فيكون مجازاً .

قلت: الاستعمال كذلك ﴿غير ضائر بعدما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره﴾ وماذكر في وجه البطلان غير مستقيم اذ لم يقم دليل على الحصر لاعقلا ولا نقلا، ﴿وقد عرفت سابقاً﴾ في الامر الثالث والرابع ﴿انه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات﴾ العرفية ﴿ماليس بحقيقة ولامجاز﴾ كما اذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أومثله أوصنفه أوشخصه .

﴿اذا عرفت هذا﴾ الذي ذكرناه من الاقسام الثلاثة للوضع وامكان القسم الثالث وهو التعييني الاستعمالي ﴿فدعوى الوضع التعييني في﴾ جميع ﴿الالفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا﴾ أى بنحو الوضع التعييني الاستعمالي بنصب القرينة على الوضع، كما لو قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي» ثم فعل ﷺ الاركان المخصوصة، أوقال: «خذوا عني مناسككم» ثم فعل الافعال المخصوصة ﴿قريبة جداً﴾ وان لم يقم عليه دليل ﴿ومدعي القطع به﴾ أى بهذا النحو من الوضع التعييني ﴿غير مجازف قطعاً﴾ فتأمل ﴿ويدل عليه﴾ أي على هذا النحو من الوضع التعييني

تبادر المعانى الشرعية منها فى محاوراته ويؤيد ذلك انه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعانى الشرعية واللغوية ، فأى علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء ، و

﴿ تبادر المعاني الشرعية ﴾ المجعولة ﴿ منها ﴾ أى من هذه الالفاظ ﴿ في محاوراته ﴾ ﷺ، حيث كان الاصحاب يعملون على طبق المخترعات عقيب أمره صلى الله عليه وآله وسلم اياهم بتلك الالفاظ كما يجده المتتبّع في أحواله صلى الله عليه وآله وسلم .

لكن لايخفى انهذا الدليل أعم من المدعى، اذ الدليل انما يدل على مطلق الوضع لاالوضع التعييني الاستعمالي . والذي يمكن أن يقال ادعاء الوضع التعيّني ، اذ التعييني الدفعي مستبعد جداً، والتعييني الاستعمالي بأن كان قصد الشارع حين الاستعمال الوضع أبعد ﴿و﴾ ان كان ربما ﴿يؤيد ذلك﴾ الوضع الاستعمالي ﴿انه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية ﴾ المخترعة ﴿واللغوية﴾ .

وجه التأييد أن هذه الالفاظ اولم تكن موضوعة للمعاني الشرعية كان استعمالها فيها مجازاً ، والمجاز يحتاج الى العلاقة ، وحيث لاعلاقة بين المعنى الشرعي واللغوي فلا مجاز ، واذ لم يكن مجازاً فلابد وان يكون حقيقة كما لايخفى . ﴿ فأي علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة ﴾ لغة التي هي ﴿ بمعنى الدعاء﴾ .

﴿ و ﴾ ان قلت : العلاقة موجودة ، اذ الدعاء جزء الصلاة المخترعة ، فاستعمال الصلاة في المركب من الدعاء وغيره من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل .

مـجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لايوجب ثبوت مايعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما كما لايخفى . هـذاكله بناءاً على كون معانيها مستحدثة فى شرعنا ،وأما بناءاً على كونها ثابتة فى الشرائع السابقة كما هو قضيةغير واحد من الايات مثل قولـه تعالى :كتب عليكم الصيام كماكتب(١) الخ ،

قلت : ﴿مجـرد اشتمال الصلاة على الدعاء لايوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما﴾ اذ شرط هذه العلاقة كون الجـزء مما ينتفي الكل بانتفائه، والدعاء في الصلاة ليس بهذه المثابة ، ثم انه انما جعل هذا مؤيداً ولم يجعله دليلا، لما تقدم من ان صحة استعمال اللفظ في غير الموضوع له انمايكون بالطبع لابالعلائق التي ذكروها ﴿كما لايخفى﴾ .

وقد يرد على هذا التـأييد بأن العلاقة موجودة ، لان الاركان المخصوصة تشبه الدعاء في كون كل منهما غاية الخضوع ، وعلى تقـدير التسليم فهذا يؤيد أصل الوضع لا الاستعمالي منه .

ثم ﴿هذا كله﴾ أي الذي ذكرناه من كون الالفاظ موضوعة بالوضع التعييني الاستعمالي ﴿بناءاً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا﴾ كما هو المشهور ﴿وأما بناءاً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة﴾ القريبة ـ كما ذهب اليه الباقلاني ـ بحيث كانت هذه الالفاظ تستعمل في هذه المعاني ﴿كما هو قضية غير واحـد من الايات﴾ المستعملة فيها هذه الالفاظ ﴿مثل قوله تعالى :كتب عليكم الصيام كما كتب﴾ على الذين من قبلكم ﴿الخ﴾ فان ظاهرهـا شرعية صوم قريب من

---

(١) البقرة : ١٨٣

وقوله تعالى : وأذن في الناس بالحج(١) وقوله تعالى: وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا(٢) الى غير ذلك، فألفاظها حقائق لغوية لاشرعية، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية، اذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات

كيفية صوم المسلمين في الشرائع السابقة، اذ لولم تكن مناسبة بين الكيفيتين لم يكن للتشبيه وجه.

﴿و﴾ كذا ﴿قوله تعالى : وأذن في الناس بالحج﴾ فان ظاهرها : كون الحج أمر معهوداً بين الناس قبل تشريع وجوبه، على أنه يظهر ذلك من كيفية ارادة النبي ﷺ الحج ﴿و﴾ كذا ﴿قوله تعالى:﴾ حكايه عن عيسى على نبينا وآله وعليه السلام ﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حياً﴾ فان الصلاة والزكاة ظاهرتان في المعنى القريب من معناهما في الاسلام ﴿الى غير ذلك﴾ من نحو هذه الالفاظ المستعملة في الكتاب الحكيم ﴿فألفاظها حقائق لغوية﴾ جواب أما ﴿لا﴾ تكون حينئذ مستحدثات ﴿شرعية﴾.

﴿و﴾ ان قلت : على فرض كون أصل هذه المعاني في الشرائع السابقة موجودة لايثبت ما ذكرتم، اذ من البديهي اختلاف الشرائع في الكيفية.

قلت : ﴿اختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لايوجب اختلافها في الحقيقة والماهية، اذ لعله﴾ أي لعل الاختلاف بين الشرائع ﴿كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات﴾ المندرجة تحت كلي واحد، وذلك لايوجب الاختلاف

---

(١) الحج : ٢٧

(٢) مريم : ٣١

كاختلافها بحسب الحالات فى شرعنا كما لايخفى . ثم لايذهب عليك انه مع هذا الاحتمال لامجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقائق شرعية ولالتوهم دلالة الوجوه التى ذكروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه، ومنه

في الجامع والاسم ويكون ذلك ﴿كاختلافها﴾ أي كاختلاف المصاديق ﴿بحسب الحالات في شرعنا﴾ غير الموجب لاختلاف الحقيقة والمهية ﴿كمالايخفى﴾.

وقد علق ابن المصنف «ره» على هذا الموضع ما لفظه : لايخفى عليك ان غاية ما تدل عليه هذه الايات هو ثبوت هذه الحقائق والماهيات في الشرائع السابقة ، ولا دلالة فيها على ان هذه الالفاظ كانت موضوعة بازائها فيها، ضرورة احتمال ان الالفاظ الموضوعة لها فيها غيرها ، وانما وقع التعبير بها عنها في القرآن لاجل تداول ذلك وشيوعه في هذه الشريعة اما على نحو الحقيقة أو المجاز، وحينئذ فللتأمل فيما استفاده دام ظله من هذه الايات الشريفة مجال واسع كما لايخفى .

﴿ ثم لا يذهب عليك انه مع هذا الاحتمال ﴾ الذي ذكره الباقلاني من ثبوت هذه الحقائق في الشرائع السابقة ﴿لامجال لدعوى الوثوق فضلا عن﴾ دعوى ﴿القطع بكونها﴾ أي بكون ألفاظ العبادات ﴿حقائق شرعية ، و﴾ كذا ﴿لا﴾ مجال بعد هذا الاحتمال ﴿لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها﴾ الاصوليون ﴿على ثبوتها﴾ أي ثبوت الحقائق الشرعية ، و ﴿ لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه﴾ أي لولا هذا الاحتمال اذ الكلام في كونها حقائق أو مجازات متفرع على كونها مخترعات من الشارع ، فلو ذهب الاصل ولو بالاحتمال ذهب الفرع .

﴿ ومنه ﴾ أي مما ذكرنا من احتمال كون هذه المعاني قديمة لا حادثة

انقدح حال دعوى الوضع التعيني معه ومع الغض عنه فالانصاف ان منع حصوله فى زمان الشارع فى لسانه ولسان تابعيه مكابرة . نعم حصوله فى خصوص لسانه ممنوع فتأمل .

وأما الثمرة بين القولين فتظهر فى لزوم حمل الالفاظ الواقعة فى كلام الشارع بلاقرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت

﴿انقدح حال دعوى الوضع التعينى معه﴾ أي مع هذا الاحتمال ﴿و﴾ اما ﴿مع الغض عنه﴾ أي عن هذا الاحتمال ﴿فالانصاف ان منع حصوله﴾ أي حصول الوضع التعيني الغلبي ﴿في زمان الشارع في لسانه﴾ صلى الله عليه وآله ﴿ولسان تابعيه مكابرة﴾ هذا عدول عما اختاره سابقاً من كونها موضوعة بالوضع التعييني الاستعمالي كما لايخفى .

﴿نعم حصوله في خصوص لسانه﴾ ﷺ ﴿ممنوع﴾ لعدم الدليل عليه والاعتبار لا يساعده ﴿فتأمل﴾ حتى لا تقول : ان هذا موجب لثبوت الحقيقة المتشرعة لا الحقيقة الشرعية كما هو محل الكلام ، حيث ان النزاع يدور مدار الثمرة والثمرة تترتب على مطلق الوضع في زمان الشارع ، فمغايرة العنوان ومصب أدلة الطرفين غير ضائرة .

﴿وأما الثمرة بين القولين﴾ أي قول المثبتين مطلقاً بأي نحو كان والنافين كذلك ﴿فتظهر في لزوم حمل الالفاظ الواقعة في كلام الشارع﴾ حيّز الطلب ونحوه ﴿بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت﴾ للحقيقة الشرعية ﴿وعلى معانيها الشرعية على الثبوت﴾ اجمالا ، والتفصيل انه اما أن يعلم تاريخ النقل والاستعمال ، واما أن يجهلان ، واما أن يعلم الاول دون الثاني ، واما بالعكس

فيما اذا علم تأخر الاستعمال ، وفيما اذا جهل التاريخ ففيه اشكال، وأصالة تأخر الاستعمال ، مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لادليل على اعتبارها تعبداً الا على القول بـالاصل المثبت ، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك، وأصالة عدم النقل انما كانت معتبرة فيما اذا شك في أصل النقل لا

فعلى الاول يحمل على المعنى اللغوي فيما اذا علم تأخر الوضع ، وعلى المعنى الشرعي ﴿فيما اذا علم تأخر الاستعمال و﴾ اما ﴿فيما اذا جهل التاريخ﴾ وهي الاقسام الثلاثة الباقية .

﴿ففيه﴾ أي في حمل اللفظ الواقع في كلام الشارع على المعنى الشرعي أو اللغوي ﴿اشكال و﴾ تأمل ، اذ لا أصل هنا يعيّن أحدهما ، أما ﴿اصالة تأخر الاستعمال﴾ أي الاستصحاب الشرعي فانه ﴿مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع﴾ غير مفيد ، لانها على فرض عدم المعارضة انما تجري فيما اذا كان للمستصحب أثر شرعي بلا واسطة و ﴿لادليل على اعتبارها تعبداً﴾ فيما لو كان الاثر مترتباً لكن بالواسطة كما في المقام ﴿الا على القول بالاصل المثبت﴾ ولا نقول به كما تقرر في محله ﴿و﴾ أما اصالة تأخر الاستعمال عن الوضع عقلا فانه ﴿لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك﴾ في كونه مؤخراً أم لا ، مع انها أيضاً معارض بأصالة تأخر الوضع .

﴿و﴾ أما ﴿اصالة عدم النقل﴾ المشهورة في ألسن القوم المثبتة للمعنى اللغوي فلا ارتباط لها بالمقام لانّها ﴿انما كانت معتبرة فيما اذا شك في أصل النقل﴾ من المعنى الاول الى المعنى الثاني ﴿لا﴾ في مثل مانحن فيه مما علم

فى تأخره فتأمل .

العاشر : انــه وقع الخلاف فـى أن ألفـاظ العبادات أسـام لخصوص الصحيحة أو الاعم منها وقبـل الخوض فى ذكـر أدلـة القولين يذكر أمور :

فيه النقل لكن شك ﴿في تأخره﴾ عن الاستعمال وتقدمه عليه ﴿فتأمل﴾ يمكن أن يكون اشارة الى عدم الثمرة لهذا البحث أصلا لعدم وجود ألفاظ مشكوكـة تقدمها وتأخرها عن الوضع في لسان الشارع ﷺ ، ويمكن أن يكون اشـارة الى الفرق بين صور جهل التاريخ، ومن أراد التفصيل فليرجع الى تقريرات الميرزا « ره » وشرح السلطان، وبهذا علم أن اللفظ المشكوك مجمل فلابد فيه من الرجوع الى الاصول .

« الامر العاشر »

فى الصحيح والاعم

اعلم ﴿أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات﴾ المستعملة في لسان النبي والائمة عليهم السلام هل هي ﴿أسام لخصوص﴾ العبادات ﴿الصحيحة أو الاعم منها﴾ ومن الفاسدة حتى لو قال عليه السلام لاتنعقد جمعتان في أقل من فرسخ لم تصح الثانية ولو كانت الاولى باطلة لعدم استجماعها للشرائط ﴿وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين﴾ للصحيحي والاعمي ﴿يذكر امور﴾ خمسة :

منها انـه لاشبهة فى تأتى الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية . وفى جريانه على القول بالعدم اشكال ، وغاية مايمكن أن يقال فى تصويره ان النزاع وقع على هذا فى ان الاصل فى هذه الالفاظ المستعملة مجازاً فى كلام الشارع هو استعمالها فى خصوص الصحيحة أو الاعم ، بمعنى أن أيهما

« محل النزاع »

﴿منها﴾ في بيان تحرير محل النزاع فنقول: ﴿انه لاشبهة في تأتي الخلاف﴾ بين الصحيحي والاعمي ﴿على القول بثبوت الحقيقة الشرعية﴾ فالصحيحي يقول بأن الشارع وضع الالفاظ بأزاء الصحيح فقط ، والاعمّي يقول بوضعها بازاء الاعم ﴿و﴾ أما ﴿في جريانه﴾ أي جريان الخلاف ﴿على القول﴾ الثاني وهو القول ﴿بالعدم﴾ للحقيقة الشرعية ﴿اشكال﴾ اذ لاتصادم بين الصحيحي والاعمّي حينئذ ، اذ كل منهما يعترف بصحة الاستعمال في كل واحد من الصحيح والفاسد ، بل يعترف بوقوعه أيضاً ، من غير فرق بين أن يكون النافي للحقيقة الشرعية قائلا بعدم المخترعات الشرعية أيضاً كما هو مذهب الباقلاني ، أو يكون قائلا بالمخترعات الشرعية .

﴿وغاية مايمكن أن يقال في تصويره﴾ أي تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية ﴿ان النزاع وقع على هذا﴾ القول ﴿في أن الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع﴾ هل ﴿هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الاعم﴾ منها ومن الفاسدة ﴿بمعنى ان أيهما﴾ أي الصحيح والاعم

قد اعتبرت العلاقـة بينه وبين المعانـى اللغوية ابتداءاً وقد استعمل فى المعنى الاخــر بتبعه ومناسبته كى ينزّل كلامه عليـه مع القرينة الصارفة عن المعانى اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة للاخر . وأنت خبير بأنه لايكاد يصح هذا الا اذا علم أن العلاقة انما اعتبرت كذلك وان بناء الشارع فى محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على

﴿قد اعتبرت﴾ ابتداءاً ﴿العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية﴾ بحيث ان الشارع اذا صار بصدد الاستعمال في غيـره لاحظ العلاقة بيـن المجاز الاول ، وهـذا المعنـى على نحو سبك المجاز من المجـاز ، مثلا: لاحظ الشارع العلاقة بيـن الاركان المخصوصة الصحيحة ومطلق الدعاء ﴿ابتداءاً وقد استعمل في المعنى الاخر ﴾ وهو الاعم من الصحيح والفاسد ﴿بتبعه﴾ أي بتبع المعنى الصحيح ﴿ومناسبته﴾ وذلك كما لو لاحظ المستعمل العلاقة بين زيد والاسد، ثم استعمل الاسد في عمرو للشباهة بين زيد وعمرو .

والحاصل : ان الشارع لاحظ العلاقة بين أيهما والمعنى اللغوي ﴿كي ينزّل كلامـه عليه مع القرينة الصارفـة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة أخـرى معينة للاخر﴾ الذي لم يلاحظ الشارع العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ابتداءاً .

هذا كله بيان تصوير النزاع في مقام الثبوت والامكان ﴿وأنت خبير بأنه لا يكاد يصح هـذا﴾ التصوير في الاثبـات ﴿الا اذا علم ان العلاقـة انما اعتبرت كذلك﴾ بين الصحيح والمعنى اللغـوي على الصحيح ، وبين الاعم والمعنى اللغوي على الاعم . ﴿و﴾ علـم أيضاً ﴿أن بناء الشارع في محاوراتـه﴾ قـد ﴿استقر عند عدم نصب قرينة أخرى﴾ صارفة عن المعنى المجازي الاول ﴿على

ارادته ، بحيث كان هذا قرينة عليه ، من غير حاجة الى قرينة معينة أخرى ، وأنّى لهم باثبات ذلك وقد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلانى[1] ، وذلك بأن يكون النزاع فى أن قضية القرينة المضبوطة التى لايتعدى عنها الا

ارادته﴾ متعلق باستقر . مثلا : استقر بناء الشارع على ارادة الاعم الذي هو المجازي الاول عند عدم نصب قرينة على الصحيح الذي هو المجازي الثاني ﴿بحيث كان هذا﴾ البناء المستقر منه ﷺ ﴿قرينة عليه﴾ أي على قصده ﷺ المعنى المجازي الاول كالاعم في المثال ﴿من غير حاجة﴾ في ارادته ﷺ الاعم مثلا ﴿الى قرينة معينة أخرى﴾ غير استقرار بنائه .

﴿و﴾ بهذا الوجه يمكن تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية ولكن ﴿انى لهم باثبات ذلك﴾ الذي ذكر من كون الشارع اعتبر العلاقة ابتداءاً بين الصحيح أو الاعم وبين المعنى اللغوي ، اذ لاطريق لاثبات هذا الممكن .

﴿وقد انقدح بماذكرنا﴾ من تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية ﴿تصوير النزاع على﴾ مذهب من ينكر استعمال تلك الالفاظ في المعاني الجديدة اما لعدم اختراعها واما لعدم استعمالها فيها كـ ﴿ما نسب الى الباقلاني﴾ القاضي أبي بكر .

﴿و﴾ بيان ﴿ذلك بأن﴾ يقال : ﴿يكون﴾ تصوير ﴿النزاع﴾ على مذهبه ﴿في أن﴾ هل ﴿قضية القرينة المضبوطة التي﴾ اعتبرها الشارع ﷺ بين المعنى اللغوي وبين مايريد ﷺ من هذه الالفاظ و ﴿لايتعدى عنها الا

---

(١) الباقلانى : محمد بن الطيب، القاضى أبو بكر المتكلم الاشعرى البصرى توفى ببغداد سنة ٤٠٣

بالاخرى الدالـة على أجزاء المأمور به وشرائطه هـو تمام الاجزاء والشرائط أو هما في الجملة فلاتغفل .

ومنها

بالاخرى﴾ أي القرينة الاخرى ﴿الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه﴾ صفة القرينة ﴿هـو تمام الاجزاء والشرائط﴾ حتى يختص بالصحيحة ﴿أو هما في الجملة﴾ أعم من الصحيح والفاسد حتى يثبت الاعم ولكن لايخفى ان ماأورده « قدس سره » من عدم الطريق الى الاثبات وارد هنا أيضاً ﴿فلاتغفل﴾ .

فتحصل تصوير النزاع على المذاهب الثلاثة أمـا القول بالحقيقة الشرعية فبأن يقال : هـل وضعت الالفاظ للصحيح أو الاعم ؟ وأمـا على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وكـونها مجازات فبأن يقال : هـل الشارع اعتبر العلاقـة بين الصحيح أو بينه وبين الاعم؟ وأما على مذهب الباقلاني من كون المعاني الشرعية من مصاديق المعاني اللغوية فبأن يقال : هل الشارع عادته الاستعمال في المصداق الصحيح أو في المصداق الاعم ، وبعبارة أخرى ان القرينة المنضبطة تدل على تمام مايكون دخيلا في المطلوب أم تدل على بعضه في الجملة ؟ ولايذهب عليك ان القرينة على قول الباقلاني ليست قرينة المجاز بل المراد بها المخصصة للمراد من العام أو المطلق اللغوي .

« معنى الصحة »

﴿ومنها﴾ أي من الامور المذكورة التي لابـد من بيانها قبل الخوض في البحث في بيان معنى الصحيح والفاسد المأخوذين في عنوان المبحث فنقول : قد اختلف في معنى الصحة فالفقهاء عرّفوا الصحة في العبادات بما يكون مسقطاً

ان الظاهر ان الصحة عند الكل بمعنى واحد ، وهو التمامية ، وتفسيرها باسقاط القضاء كما عن الفقهاء ، أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين ، أو غير ذلك انما هو بالمهم من لوازمها، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الانظار، وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجبه اختلافها

للقضاء والاعادة ، وفي المعاملات بما يكون مثمراً لترتب الاثر ، والمتكلمون فسروه بما يكون موافقاً للشريعة، ولكن ﴿ان الظاهر﴾ عند تتبع كلمات الاعلام ﴿ان الصحة عند الكل بمعنى واحد ، وهو التمامية و﴾ هو المراد منها عند الاطلاق ، وأما ﴿تفسيرها باسقاط القضاء﴾ وترتب الاثر ﴿كما﴾ حكي هذا التعريف ﴿عن الفقهاء﴾ وبموافقة الامر ﴿أو بموافقة الشريعة كما﴾ حكي ﴿عن المتكلمين﴾ ومن حذى حذوهم ﴿أو غير ذلك﴾ من سائر التعاريف، فكل هذه التفسيرات ﴿انما هو﴾ التفسير ﴿بالمهم﴾ الذي يقصد الفقيه والمتكلم ﴿من لوازمها﴾ لانها تعريفات بما يقابل معنى التمامية . وحيث ان موضوع كلام الفقيه فعل المكلف من حيث الاحكام الوضعية والتكليفية كان مهمه سقوط القضاء وترتب الاثر ، وكذا المتكلم لما كان نظره الى المبدأ تعالى ومايوجب الزلفى لديه كان مهمه موافقة أوامره تعالى .

والحاصل : ان للصحة معنى واحداً وآثاراً كثيرة ،والتفاسير تفاسير لاثارها واختلاف العلماء في التفسير لاختلاف أغراضهم ﴿لوضوح اختلافه﴾ أي المهم ﴿بحسب اختلاف الانظار﴾ كما سبق .

﴿و﴾ معلوم ان ﴿هذا﴾ النحو من الاختلاف ﴿لا يوجب تعدد المعنى﴾ اذ تعدد الغرض واللازم لا يوجب تعدد الملزوم ﴿كما لا يوجبه اختلافها﴾ أي

بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار الى غير ذلك كما لا يخفى . ومنه ينقدح أن الصحة والفساد أمران اضافيان ، فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات فيكون تاماً بحسب حالة ، وفاسداً بحسب أخرى فتدبر جيداً .

اختلاف الصحة ﴿بحسب الحالات﴾ الطارئة على المكلف ﴿من السفر والحضر والاختيار والاضطرار﴾ والثنائية والثلاثية والرباعية والجهر والاخفات والتقديم والتأخير ﴿الى غير ذلك﴾ وهكذا المعاملات ﴿كما لا يخفى﴾ بل كذلك في سائر المركبات الخارجية ،وبهذا كله تبين أن معنى الصحة هو التمامية.

نعم قد اختلفوا في المراد بالتمام على أقوال خمسة : الاول التمامية من حيث الاجزاء . الثاني من حيث الاجزاء والشرائط . الثالث من حيث الاجزاء والشرائط وعدم المانع . الرابع التمامية من حيث الثلاثة وعدم النهي عنه . الخامس كالرابع باضافة قصد القربة . قيل ولم يعرف للقول الثالث قائل . ثم في المقام كلام طويل موكول الى التقريرات .

﴿ومنه﴾ أي مما ذكرنا من ان الصحة تختلف حسب اختلاف الحالات ﴿ينقدح ان الصحة والفساد أمران اضافيان﴾ لا متأصلان حقيقيان .

بيان الانقداح : ان الامر الحقيقي لا يتطرق اليه الاختلاف ، فما يتطرق اليه الاختلاف ليس بحقيقي ﴿فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات﴾ بالنسبة الى شخص واحد أو بالنسبة الى شخصين . مثلا : الصلاة مع التيمم شيء يختلف بحسب الاشخاص والحالات ﴿فيكون تاماً﴾ للشخص الفاقد للماء و ﴿بحسب حالة﴾ كالمرض ﴿و﴾ يكون ﴿فاسداً﴾ للشخص الواجد للماء و ﴿بحسب﴾ حالة ﴿اخرى﴾ كحالة الصحة مثلا ﴿فتدبر جيداً﴾ حتى لا تتوهم

ومنها انه لابد على كلا القولين من قدر جامع فى البين كان هو المسمى بلفظ كذا ،

ان المراد بكونهما اضافيين انهما مـن مقولة الاضافة ، اذ مقولة الاضافة متقومة بالنسبة المتكررة متكافئة كالاخوة أو غير متكافئة كالابوة والبنوة ولاتكرر في المقام وكذلك ليس المراد مـن كونهما اضافيين ان بينهما تقابل التضايف ، بل بينهما تقابل العدم والملكة ،اذ الفساد عدم الصحة عما من شأنه أن يكون صحيحاً ،لانه أمر وجودي كما لايخفى .

«الجامع على الصحيحى»

﴿ومنها﴾ أي من الامور المذكورة قبل الخوض في البحث في بيان الجامع بين الافراد الصحيحة على الصحيح والافراد مطلقاً على الاعم فنقول : ذكر بعض الافاضل ان الاحتمالات في المقام خمسة :

الاول: عدم الوضع للجامع ولا للخصوصيات .

الثاني: كون اللفظ موضوعاً لكل واحد على نحو الاشتراك اللفظي .

الثالث : كونه موضوعاً لواحدة منها ومجازاً في الباقي .

الرابع : أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً .

الخامس : أن يكونا عامين والثلاثة الاول باطلة بما بيّن في محله .

ثم ﴿ انه ﴾ بناء على الاحتمالين الاخيرين ﴿لابد على كلا القولين﴾ : الصحيح والاعم ﴿من قدر جامع﴾ بين الافراد ﴿في البين﴾ بحيث ﴿كان هو المسمى بلفظ كذا﴾ كالصلاة والصوم ونحوهما ، فانه لابد من قدر مشترك بين أفراد الصلاة بحيث يوضع اللفظ بأزائه أو بأزاء خصوصياته، لكن الجامع على

ولا اشكال في وجـوده بين الافراد الصحيحة وامكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره، فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتـراك في جـامع واحد يؤثر الكل فيـه بذاك الجـامع فيصح تصويـر المسمى بلفظ الصلاة مثلا بـالناهية عن الفحشاء وما هو معراج[1] المؤمن

الصحيح أضيق منه على الاعم بداهة .

﴿ولااشكال فيوجوده بين الافراد الصحيحة﴾ولوكان بينها غاية الاختلاف كمابين الصلاة الجامعة للشرائط وبين صلاة الغريق .

﴿و﴾لايلزم العلم تفصيلا بذلك الجامع بل﴿امكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره﴾كاف في مقام التفهيم والتفهم ، وحيث حملت الايات والاخبار آثاراً على الصلاة وغيرها من سائر العبادات والمعاملات، وان الواحد لايصدر الا من الواحد على مذاق المصنف ، نستكشف ان المؤثر في هذه الاثار المتحققة في جميع أفراد الصلاة الصحيحة أمر واحد .

﴿فان الاشتراك في الاثركاشف عن الاشتراك في جامع واحد﴾ سارفي تمام المصاديق ﴿يؤثر الكل﴾أي كل فرد ﴿فيه﴾ في ذلك الاثر الواحد ﴿بذاك الجامع﴾ الواحد مثلا: حيث حملت النهي عن الفحشاء والمنكر على الصلاة في القرآن، نستكشف عن جامع في جميع أفراد الصلاة، بسببه يؤثر كل فردفي النهي عن الفحشاء ، وانكانت المراتب مختلفة فبعضها أقوى في هذا الاثر من بعض، وعلى فرض استكشاف الجامع ﴿فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا بالناهية عن الفحشاء﴾ والمنكر ﴿ وماهو معراج المؤمن ﴾ وقربان كل

---

(١) ماعثرت على مصدر منكتب الاحاديث لهذا الحديث .

ونحوهما . والاشكال فيه بأن الجامع لايكاد يكون أمراً مركباً اذ كل مافرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً لماعرفت ، ولا أمراً بسيطاً لانه لا

تقي[1] ﴿ونحوهما﴾ كخير موضوع[2] وكذا في سائر العبادات، فالصوم اسم لما هو[3] جنة من النار وهكذا .

والحاصل ان الاثـار الواردة عن الشارع تجعل مرآتاً للجامع الذي هو المسمى .

ولايذهب عليك انهذا الجامع الذي فرضه المصنف مبني على قاعدة الواحد لايصدر الا من الواحد كماتقدم بيانه وهي فاسدة في نفسها، ولوسلم فرضاً محالا لاتجري فيهذا الموضع مماكان من الامور المجعولة لله تعالى كمالايخفى، واذا هدم المبنى سقط البناء .

﴿و﴾ ان قلت : يرد ﴿الاشكال فيه﴾ أي في الجامع الذي ذكرتم ﴿ بأن الجامع لايكاد يكون أمراً مركباً﴾ ولاأمراً بسيطاً، وعليه فلايعقل الجامع أصلا أما انـه لايكون مركباً ﴿اذكل مافرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً لما عرفت﴾ من كونهما اضافيين، فلايبقى مركب يصدق على جميع المراتب يكون هو المسمى بلفظ الصلاة .

مثلا المركب من ثلاثة أشياء لايشمل صلاة المختار، ومن مائة جزء لايشمل صلاة الغريق ﴿و﴾ أمّا ان الجامع ﴿لا﴾ يكون ﴿ أمراً بسيطاً﴾ فـ﴿ لانه لا

---

(١) وسائل الشيعة ج٣ص٣٠ عن الصادق والرضا عليهما السلام .

(٢) معانى الاخبارص٣٣٢ ـ الخصال ج٢ص١٠٣ .

(٣) الكافى ج١ص١٧٩ ـ الفقيه ص١٢٦ ـ التهذيب ج١ص٣٩٣ .

يخلو اما أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له، والاول غير معقول لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى الا من قبل الطلب في متعلقه مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الاجمال حينئذ في المأمور به فيها

يخلو ﴾ عن أحد أمرين ﴿ اما أن يكون هو عنوان المطلوب ﴾ بأن تكون الصلاة موضوعة لمطلوب ﴿أو﴾ يكون هو ﴿ملزوماً مساوياً له﴾ بأن تكون الصلاة موضوعة لفريضة الوقت أو لذى المصلحة ونحوهما. ﴿و﴾لكن هذان باطلان :

أما ﴿الاول﴾ وهو عنوان المطلوب فكونه جامعاً ﴿غير معقول﴾ اذ هو مستلزم للدور ﴿ لبداهة ﴾ ان المطلوبيّة متأخرة عن الامر ، والامر متأخر عن الموضوع، فلو أخذت المطلوبية في الموضوع لزم توقف المطلوبية على نفسها ومن الواضح ﴿استحالة أخذ مالايتأتى الا من قبل الطلب﴾ وبعده ﴿في متعلقه﴾ وموضوعه .

﴿مع﴾ أنه يلزم اشكال آخر، وهو ﴿لزوم الترادف بين لفظة الصلاة و﴾ لفظ ﴿المطلوب﴾ اذ المفروض ان الصلاة موضوعة لمطلوب . ومن المعلوم بطلان الترادف بينهما، ضرورة أنه ليس معناها لالغة ولاعرفاً .

﴿و﴾ يلزم أيضاً اشكال ثالث وهو ﴿عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها﴾ اذ لو كان الموضوع له بسيطاً كان الاجزاء الخارجية محصلة لها كالطهارة الحاصلة من أجزاء الوضوء ، فلابد من الالتزام بالاشتغال ﴿لعدم الاجمال حينئذ في المأمور به فيها﴾ أي في العبادات، فان المأمور به

وانما الاجمال فيما يتحقق به ، وفى مثله لا مجال لها كما حقق فى محله ، مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها فى الشك فيها .
وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً مدفوع

معلوم وهو المطلوب ﴿وانما الاجمال﴾ والشك فيما هو مصداق المأمور به و ﴿فيما يتحقق به و﴾ معلوم ان ﴿في مثله﴾ مما كان الشك في الامتثال ﴿لامجال لها﴾ أى للبراءة بل يجب الاحتياط ﴿كما حقق في محله﴾ .

والحاصل : ان جامع الصحيحي لو كان هو لفظ مطلوب، لزم الاحتياط حين الشك ﴿مع ان المشهور القائلين بالصحيح﴾ لا يقولون بالاحتياط، بل ﴿قائلون بها﴾ أى بالبراءة ﴿في﴾ مقام ﴿الشك فيها﴾ أى في الاجزاء والشرائط ، ﴿وبهذا﴾ الاشكال الوارد على عنوان المطلوب من الدور والترادف والاشتغال ﴿يشكل﴾ الشق الثاني، وهو ما ﴿لو كان﴾ الجامع ﴿البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً﴾ كما هو واضح .

قلت: هذا الاشكال ﴿مدفوع﴾ لانا نختار ان الجامع أمر واحد بسيط ملزوم مساو لعنوان المطلوب، وحينئذ نقول : ان الجامع البسيط اما له وجود ممتاز عن المركب الخارجي بحيث كان هو المأمور به، والمركب الخارجي محصل له ، كالطهارة بالنسبة الى الغسلات، وهذا مجرى الاشتغال اذ مرجعه الى الشك في الامتثال .

واما ليس كذلك ، بل وجوده عين وجود المركب الخارجي، ومنتزع عنه بحيث كان المركب مأموراً به حقيقة، من غير فرق بين التام الاجزاء والناقص ، كالانسان الموضوع لمفهوم بسيط صادق على الافراد، سواء كان تاماً أو ناقصاً ، وهذا مجرى البراءة، اذ مرجعه الى الشك في أصل التكليف الزائد ، ومانحن

بأن الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد ، وفي مثله يجرى البراءة، وانما لاتجرى فيما اذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الاقل والاكثر ، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما اذا شك في أجزائهما .

فيه من هذا القبيل .

فحاصل الجواب : ﴿بأن الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات﴾ الخارجية كصلاة المختار، والمضطر، والحاضر، والمسافر وغيرها من سائر الصلوات ﴿المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات﴾ ولكن هذه الاجزاء ليست محصلة لذلك الجامع البسيط، حتى يكون الشك في الامتثال بل البسيط ﴿متحد معها﴾ أي مع هذه المركبات ﴿نحو اتحاد﴾ الكلي الطبيعي مع أفراده، كما مثلنا باتحاد الانسان مع أفراده ﴿وفي مثله﴾ أي في مثل البسيط المتحد يكون الشك في اشتغال الذمة، و﴿يجرى البراءة﴾ فيه، اذهو شك في أصل التكليف، ﴿وانما لاتجرى﴾ البراءة ﴿فيما اذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً﴾ غير متحد مع الاجزاء ، بل ﴿مسبباً عن﴾ سبب خارجي ﴿مركب﴾ من أجزاء ﴿مردد بين الاقل والاكثر﴾ .

وذلك ﴿كالطهارة﴾ عن الحدث ﴿المسببة عن الغسل والوضوء﴾ والتيمم ﴿فيما﴾ لو قلنا ان الطهارة أمر بسيط، لا عبارة عن نفس الغسلات والمسحات ، فانه مجرى الاحتياط ﴿اذا شك في أجزائهما﴾ ، لان مرجع الشك حينئذ في الامتثال، لا في أصل التكليف حتى يكون مجرى للبراءة كما لايخفى .

ولايذهب عليك ان هذا الجواب لايصلح لرد الاشكالين الاخرين من الدور

هذا على الصحيح ، وأما على الاعم فتصوير الجامع فى غاية الاشكال وماقيل فى تصويره أو يقال وجوه :

أحدها : أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالاركان فى الصلاة مثلا ، وكان الزائد عليها معتبراً فى المأمور به لافى المسمى .

والترادف .

نعم يمكن دفعهما بان مطابقة شيء لشيء لايلزم الترادف، كما ان الموضوع له الذي هو قبل الامر المتعلق به الامر ، عنوان لا يتأتّى الا من قبل الامر ، فتدبر .

« الجامع على الاعمى »

ثم ان ﴿هذا﴾ كله بيان الجامع ﴿على الصحيح ، وأما على الاعم فتصوير الجامع﴾ الشامل لجميع الافراد الصحيحة والفاسدة ﴿في غاية الاشكال﴾ ، لما يأتي في وجه ابطال كل جامع ذكروه . ﴿وما قيل في تصويره أو﴾ يمكن أن ﴿يقال وجوه﴾ خمسة على مافي هذا الكتاب :

﴿أحدها : أن يكون﴾ الجامع ﴿عبارة عن جملة من أجزاء العبادة﴾ مأخوذة لابشرط ﴿كالاركان في الصلاة مثلا و﴾ ذلك بأن تكون الصلاة اسماً لتكبيرة الاحرام ، والقيام ، والركوع ، والسجود ، والنية بنحو اللا بشرطية كي يصدق على مطلق المركب منها ، سواء كان واجداً لسائر الاجزاء والشرائط أم لا ، بحيث ﴿كان الزائد عليها﴾ أي على الاركان ﴿معتبراً في المأمور به﴾ فاذا فقد فقد المأمور به ﴿لا﴾ أن يكون معتبراً ﴿في المسمى﴾ بلفظ الصلاة .

وفيه مالايخفى فان التسمية بها حقيقة لاتدور مدارها، ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان، بل وعدم الصدق عليها مع الاخلال بسائر الاجزاء والشرائط عند الاعمى مع انه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازاً عنده وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل،

﴿وفيه مالايخفى﴾ اذ مقتضى كونها اسماً للاركان، صدقها متى وجدت، وكذبها حيث فقدت، مع انه ليس كذلك ﴿فان التسمية بها﴾ أي بالصلاة ﴿حقيقة لاتدور مدارها﴾ أي مدار الاركان لاوجوداً ولاعدماً ﴿ضرورة صدق الصلاة﴾ ولو ﴿مع الاخلال ببعض الاركان﴾ فان الصلاة بدون النية صلاة على الاعم، بل قد تكون الفاقدة لبعضها صحيحة أيضاً، كمن لايتمكن من السجود أو المستلقي لمرض ونحوه، ودعوى عدم الصلاة حينئذ غيرصحيح، ﴿بل وعدم الصدق عليها﴾ أي عدم صدق الصلاة على الاركان فقط ﴿مع الاخلال بسائر الاجزاء والشرائط﴾ حتى ﴿عند الاعمى﴾ فلو نوى وكبر وركع وسجد ثم ذهب لشغله لاتسمى صلاة يقيناً.

والحاصل: انه قد يصدق الاسم مع عدم وجود جميع الاركان، وقد لا يصدق مع وجود جميع الاركان، ﴿مع انه يلزم﴾ على هذا الجامع اشكال آخر، وهو ﴿أن يكون الاستعمال﴾ للصلاة ﴿فيما هو المأمور به﴾ المشتمل على الاركان ﴿بأجزائه وشرائطه﴾ المطلوبة ﴿مجازاً عنده﴾ أي عند الاعمى، ﴿و﴾ ذلك لان اللفظ ﴿كان﴾ موضوعاً للاركان فقط التي هي جزء من الصلاة المأمور بها، فاستعمالها في الاركان مع الاجزاء والشرائط يكون ﴿من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل﴾ كاستعمال الرقبة في الانسان، وهو مجاز كمالايخفى.

لا من باب اطلاق الكلي على الفرد والجزئي كما هو واضح. ولا يلتزم به القائل بالاعم فافهم .

فان قلت : ﴿لا﴾ نسلم انــه من بـاب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل حتى يلزم مجاز ، بل هو ﴿من باب اطلاق الكلي على الفرد والجزئي﴾ فلايلزم المجازية ﴿كما هو واضح﴾ .

قلت: هذا غيرصحيح اذ المشخصات الفردية ليست داخلة في حقيقةالكلي، فــان مشخصات زيد ليست داخلة في مفهوم الانسان ، بخلاف مــانحن فيه ، فان الاعمى يرى ان الصحيحة من حقيقة الصلاة، واطلاق الصلاة عليها كاطلاقهاعلى الفاسدة .

ان قلت : فلم لايكون اللفظ حين استعمالــه في الصحيح أيضاً مستعملا في نفس الاركان ، ويكون غيرها من الزوائد كالحجر في جنب الانسان ؟.

قلت : ان الاعمى يقول ان اللفظ مستعمل حينئذ في الجميع لافي الاركان فقط .

ان قلت : اذا أخــذت الاركان لابشرط كما تقدم كان استعماله في الصحيح أيضاً استعمالا في الموضوع له .

قلت : قد أجاب بعض الافاضل عن هذا بمالفظه : انه ينفع فيماكانالمأخوذ لابشرط عين مــاوجد في الخارج ، كالجنس بالنسبة الى النوع ، وأما اذا كان مغايراً معه في الوجودالخارجي ، فلايكون اطلاق اللفظ على المجموع حقيقة، فتحصل انه اوكان الجامع هو الاركان لزم المجازية في مالو استعمل اللفظ في الصحيح ﴿ولايلتزم بــه القائل بالاعم﴾ لانه يرى اللفظ حقيقة فــي كل منهما ، والالزم كونه صحيحاً ﴿فافهم﴾ . يمكن أن يكون اشارة الى بعض ما تقدم ،

ثانيها : أن تكون موضوعة لمعظم الاجزاء التى تدور مدارها التسمية عرفاً ، فصدق الاسم عليه كذلك يكشف عن وجود المسمى وعدم صدقه عن عدمه .

وفيه مضافاً الى ماأورد على الاول أخيراً انه عليه يتبادل ما هو المعتبر فى المسمى ،

أو يكون اشارة الى ما ذكره بعض المحشين من ان الاشكال الثاني على هذا الجامع لايختص بما اذا استعمل اللفظ في الجامع للاجزاء والشرائط ، بل يرد على ما كان مشتملا على شيء زائداً على الاركان .

﴿ثانيها﴾ أي الثاني من الجوامع التي ذكروها ﴿أن تكون﴾ ألفاظ العبادات ﴿موضوعة لمعظم الاجزاء﴾ أعم من الاركان وغيرها، لكن لامطلق معظم الاجزاء بل ﴿التي تدور مدارها التسمية﴾ بلفظ الصلاة مثلا ﴿عرفاً فصدق الاسم عليه﴾ أي على المعظم ﴿كذلك﴾ أي عرفاً ﴿يكشف عن وجود المسمى﴾ خارجاً ﴿وعدم صدقه﴾ عرفاً يكشف ﴿عن عدمه﴾ أي عدم وجود المسمى خارجاً .

﴿وفيه مضافاً الى ما أورد على﴾ الجامع ﴿الاول أخيراً﴾ من انه يلزم حينئذ أن يكون الاستعمال في الزائد على معظم الاجزاء مجازاً ، اذ يكون من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ﴿انه﴾ يرد على هذا الجامع اشكال آخر، وهو ان المراد بكونه موضوعاً لمعظم الاجزاء ان كان وضعه لمفهوم المعظم ، ففيه انه يلزم ترادف لفظ الصلاة مع لفظ المعظم وهو باطل قطعاً ، وان أريد انه موضوع لمصداق معظم الاجزاء ففيه ان ﴿عليه﴾ يلزم اشكالان:

«الاول» أن يكون معنى اللفظ مختلفاً حسب المقامات ، من دون مجاز ولااشتراك وهو باطل اذ ﴿يتبادل ما هو المعتبر في المسمى﴾ بلفظ الصلاة مثلا

فكان شيء واحد داخلا فيه تارة ، وخارجاً عنه أخرى ، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الاجزاء ، وهو كما ترى ، سيما اذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات .

ثالثها : أن يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصية كزيد، فكما لايضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة

﴿فكان شيء واحد﴾ كالتسبيحات الاربع ﴿داخلا فيه تارة﴾ في صلاة الحاضر ﴿وخارجاً عنه أخرى﴾ في صلاة المسافر ﴿بل﴾ والمطاردة .

«الثاني» أن يكون معنى اللفظ في مقام واحد ﴿مردداً بين أن يكون هو الخارج﴾ عن المعنى ﴿أو غيره﴾ وذلك ﴿عند اجتماع تمام الاجزاء﴾ حين الاستعمال . مثلا لو استعمل الصلاة في الصحيحة ، احتمل خروج كل واحد من التكبيرة والركوع والسجود والقيام وغيرها، اذ يتحقق معظم الاجزاء بغيرها ﴿وهو كما ترى﴾ من البطلان ﴿سيما اذا لوحظ هذا﴾ التبادل والترديد ﴿ مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش﴾ الحادث ﴿بحسب﴾ تفاوت ﴿الحالات﴾ بالنسبة الى شخص واحد أو أشخاص متعددة .

ولا يذهب عليك ان كل واحد من هذين الجامعين انما يصح بالنسبة الى العبادات المركبة من الاجزاء .

﴿ثالثها﴾ أي الثالث من الجوامع التي ذكرها الاعمى ﴿أن يكون﴾ ألفاظ العبادات ﴿وضعها كوضع الاعلام الشخصية كزيد﴾ وعمرو وبكر ، ﴿فكما لايضر التسمية فيها﴾ أي في الاعلام ﴿تبادل الحالات المختلفة﴾ الطارئة على

من الصغر والكبر، ونقص بعض الاجزاء وزيادته ،كذلك فيها.

وفيه : ان الاعلام انما تكون موضوعة للاشخاص ،والتشخص انما يكون بالوجود الخاص ، ويكون الشخص حقيقة باقياً مادام وجوده باقياً ،وان تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما من الحالات والكيفيات، فكما لايضر اختلافها فی التشخص لايضر اختلافها فی التسمية ، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات

ذات زيد ﴿من الصغر والكبر﴾ ، والصحة والسقم ، ﴿ونقص بعض الاجزاء وزيادته﴾ ، والعلم والجهل والغنى والفقر ، ﴿كذلك﴾ لايضر تبادل الحالات الطارئة على ذوات العبادات في التسمية ﴿فيها﴾ أي في العبادات .

﴿وفيه﴾ انه فرق بين ألفاظ العبادات والاعلام الشخصية اذ ﴿ان الاعلام﴾ الشخصية ﴿انما تكون موضوعة للاشخاص﴾ الموجودة المتشخصة بتشخصات خاصة، ﴿والتشخص انما يكون﴾ قوامه ﴿بالوجود الخاص﴾ الباقي الى الموت ﴿و﴾ حينئذ ﴿يكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده﴾ الخاص ﴿باقياً وان تغيرت عوارضه﴾ القائمة به ، من غير فرق بين أن يكون التغيير ﴿من﴾ قسم ﴿الزيادة والنقصان﴾ في الخلقة ﴿و﴾ بين أن يكون من ﴿غيرهما﴾ كالصحة والمرض ﴿من﴾ سائر ﴿الحالات والكيفيات﴾ الطارئة عليه ، ﴿فكما لايضر اختلافها﴾ أي اختلاف العوارض ﴿في التشخص﴾ ، فانه لايذهب تشخصه الخاص بهذا الاختلاف كذلك ﴿لايضر اختلافها في التسمية﴾ ، اذ العلم موضوع للشخص فما بقي الشخص بقي العلم ، ﴿وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما﴾ لم تكن موضوعة للاشخاص الخارجية ، بل ﴿كانت موضوعة للمركبات

والمقيدات ، ولا يكاد يكون موضوعاً له الا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها.

﴿والمقيدات﴾ بقيد التركيب ﴿و﴾ التقيد ، فانه اذا ذهب بعض الاجزاء أوزيد بعض أو تبدل ذهب الاسم ، لانه ﴿لايكاد يكون﴾ شيء ﴿موضوعاً له﴾ أي للمركب ﴿الا ما كان جامعاً لشتاتها﴾ أي المركبات المختلفة ﴿وحاوياً لمتفرقاتها﴾ بحيث يكون شاملا لكل مركب مركب ﴿كما عرفت﴾ بيانه ﴿في﴾ ما تقدم من ﴿الصحيح منها﴾ أي من الجوامع ، فان هناك قلنا : ان الجامع الموضوع له اللفظ لابد أن يكون بحيث يشمل جميع المركبات ، حتى يصح اطلاق اللفظ عليها .

وللعلامة المشكيني[1] «قده» في بيان هذا الجامع والجواب عنه والفرق بينه والجامعين الاتيين كلام لايخلو ايراده من توضيح للمقام قال «ره» : وتوضيحه بتحرير منا .

ان وضع المركب في غير المقام على نحوين :

«الاول» أن يكون الوضع له بحيث يكون لكل جزء من أجزائه مدخلية في الموضوع له ويلزم من انتفائه انتفاؤه ، كما في أسامي الاوزان والمعاجين.

«الثاني» أن يوضع له بحيث لايلزم من انتفاء كل جزء انتفائه ، كما في وضع الاعلام ، فان العلم موضوع للمركب بلا شبهة ، ولكن نقصان الاجزاء وتغيير العوارض لايقدح في التسمية قطعاً ، واذا كان كذلك فليكن وضع ألفاظ العبادات من القسم الاخير .

وفيه ان وضع الشيء للمركب بما هو مركب يستلزم انتفاء الموضوع له

---

(١) هو العلامة الاصولي الميرزا أبو الحسن المشكيني المتوفى ١٣٥٨ .

رابعها : ان ماوضعت له الالفاظ ابتداءاً هو الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط ، الا ان العرف يتسامحون كما هو ديدنهم ، ويطلقون تلك الالفاظ على الفاقد للبعض ، تنزيلا له منزلة الواجد ، فلايكون مجازاً في الكلمة

بمجرد انتفاء جزء من أجزائه بلاحاجة الى البرهان ، والاعلام اما موضوعة للنفوس الناطقة ، وهي بما هي نفوس باقية الى الموت ، أو الموجودات الخاصة والتشخصات ، بناءاً على كونها مغايرة مع النفوس ، فهي أيضاً باقية الى زمان الموت ، ولايضر نقصان الاجزاء أو زيادتها أو تغير العوارض ، والا فلا يعقل عدم الانتفاء عند الانتفاء اذا فرض الوضع للمركب[1] انتهى كلامه رفع مقامه .

﴿رابعها﴾ أي الرابع من الجوامع للاعم ﴿ان ما وضعت له الالفاظ ابتداءاً هو﴾ المركب ﴿الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط﴾ كأن تكون الصلاة ابتداءاً موضوعة بأزاء صلاة الظهر للمختار الحاضر ، وكذلك الحج ونحوه من ألفاظ العبادات المركبة من الاجزاء ﴿الا ان العرف يتسامحون﴾ في الموضوع له ﴿كما هو ديدنهم﴾ وعادتهم في كل شيء ، ﴿ويطلقون تلك الالفاظ﴾ الموضوعة للعبادات ﴿على الفاقد للبعض﴾ من الاجزاء والشرائط ﴿تنزيلا له منزلة الواجد﴾ الكامل أي الموضوع له الاوّلي ، وهذا التسامح في الاطلاق لايوجب كون اللفظ مجازاً في الفاقد ، وذلك لانه تسامح في أمر عقلي وهو ادعاء ان لمعنى اللفظ فردين بادعاء ان الناقص من جنس الكامل ﴿فلايكون﴾ هذا الاطلاق ﴿مجازاً في الكلمة﴾ كما ذهب اليه مشهور البيانيين، بل هو حقيقة

---

(١) حاشية الكفاية ج١ ص٤٠ .

على ماذهب اليه السكاكي في الاستعارة، بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أودفعات، من دون حاجة الى الكثرة والشهرة، للانس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير،

ادعائية ﴿على ماذهب اليه﴾ أبو يعقوب يوسف ﴿السكاكي في الاستعارة﴾ كما أوضحناه في علائم الحقيقة والمجاز .

﴿بل يمكن دعوى صيرورته﴾ أي اللفظ ﴿حقيقة فيه﴾ أي في الفاقد حتى عند غير السكاكي ، ولكن صيرورته حقيقة في الفاقد كان ﴿بعد الاستعمال فيه كذلك﴾ أي تنزيلا للفاقد منزلة الواجد ويكون ذلك بانحاء :

«الاول» أن يصير حقيقة في الفاقد ﴿دفعة﴾ وذلك بان يستعمل فيه بقصد الوضع ﴿أو﴾ نحوه .

«الثاني» أن يكون لاجل الاستعمال ﴿دفعات﴾ متعددة ﴿من دون حاجة الى الكثرة والشهرة﴾ .

وكل من القسمين اما أن يكون الاستعمال فيه ﴿للانس الحاصل من جهة المشابهة ﴾ بين الواجد والفاقد ﴿في الصورة﴾ فان صورة الفاقد يشبه صورة الواجد ﴿أو﴾ أن يكون للانس الحاصل من جهة ﴿المشاركة﴾ بينهما ﴿في التأثير﴾ في الجملة .

هذا ويحتمل أن يكون قوله : «للانس» الخ علة لعدم الاحتياج الى الكثرة والشهرة .

والحاصل: ان يكون لفظ العبادة وضع اولا للجامع للشرائط والاجزاء ثم

كما فى أسامى المعاجين الموضوعة ابتداءاً لخصوص مركبات واجدة لاجزاء خاصة، حيث يصح اطلاقها على الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صورة والمشارك فى المهم أثراً تنزيلا أو حقيقة .

وفيه : انه انما يتم فى مثل أسامى المعاجين وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداءاً مركباً خاصاً ولا يكاد يتم فى مثل العبادات التى عرفت ان الصحيح

استعمل في الفاقد ﴿كما في أسامي المعاجين﴾ والادوية ﴿الموضوعة﴾ تلك الاسامي ﴿ابتداءاً لخصوص مركبات واجدة لاجزاء خاصة﴾ بحيث كان لها صورة مخصوصة وتأثير خاص ﴿حيث يصح اطلاقها﴾ أي اطلاق تلك الاسامي ﴿على الفاقد لبعض الاجزاء﴾ المشتمل على سائر الأجزاء ﴿المشابه له صورة والمشارك في المهم أثراً﴾ بأن يكون الفاقد مشابهاً للواجد في الصورة ومشاركاً له في الاثر ، فانه حينئذ يكون اطلاق اسم المعجون على هذا الفاقد حقيقة اما ﴿تنزيلا﴾ كما هو مذهب السكاكي فى الاستعارة بادّعاء ان الفاقد من أفراد الواجد ﴿أو حقيقة﴾ حتى عند غير السكاكي كما تقدم بيانه .

﴿و﴾ لكن ﴿فيه﴾ ان هذا الجامع غير صحيح وقياسه بالمعاجين باطل، اذ ﴿انه﴾ أي هذا الكلام فى بيان الجامع ﴿انما يتم فى مثل أسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية﴾ التي يترتب عليها اثر خاص ﴿مما يكون الموضوع له فيها﴾ فى تلك المركبات ﴿ابتداءاً مركباً خاصاً﴾ له اجزاء خاصة وأثر خاص ثم يستعمل في الفاقد لبعض تلك الاجزاء بعلاقة المشابهة أثراً او صورة .

﴿و﴾ هذا النحو ﴿لا يكاد يتم فى مثل العبادات التي عرفت ان الصحيح

منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى كما لا يخفى فتأمل جيداً .

خامسها : أن يكون حالها حال أسامى المقادير والاوزان مثل المثقال والحقة والوزنة الى غير ذلك مما لاشبهة فى كونها حقيقة فى الزائد والناقص فى الجملة ،

منها﴾ ابتداءاً ﴿يختلف حسب اختلاف الحالات﴾ كصلاة الحاضر والمسافر ، بل صلاة الصبح والظهر والمغرب، بل والنافلة والفريضة من دون أن يكون احداها في طول الاخرى .

﴿و﴾ كذا ﴿كون الصحيح بحسب حالة﴾ كالصلاة مع التيمم فى حال فقد الماء يكون ﴿فاسداً بحسب حالة اخرى﴾ وهي الواجدية للماء. فحاصل الفرق ان المركب المعجوني لـه فرد واحد جامع المشرائط والاجزاء ابتداءاً ، بحيث يكون وضع اللفظ بأزائه .

أما المركب العبادي فليس له فرد صحيح جامع هو الموضوع له الابتدائي، اذ ليس هناك فرد وضع لـه اللفظ ابتداءاً حتى يكون استعمال اللفظ في غيره تنزيلا أو حقيقة وهذا واضح ﴿كما لا يخفى﴾ الا أن يدّعي انها هي صلاة الظهر للحاضر الجامع للشرائط، لانها اول صلاة أتى بها جبرئيل عليه السلام ﴿فتأمل جيداً﴾ هذا تمم الكلام في الرابع من الجوامع .

و ﴿خامسها : أن يكون حالها﴾ اي حال ألفاظ العبادات ﴿حال اسامي المقادير والاوزان مثل المثقال والحقّة والوزنـة﴾ والذرع والرطل ﴿الى غير ذلك مما لا شبهة فى كونها حقيقة فى الزائد والناقص في الجملـة﴾ فلو

فـان الواضع وان لاحظ مقدار أخاصاً ، الا انه لم يضع له بخصوصه بل للاعم منه ومن الزائد والناقص ، أو انه وان خص به أو لا ، الا انه بالاستعمال كثيراً فيهما بعناية انهما منه قد صار حقيقة في الاعم ثانياً .

وفيه :

زيد على الرطل درهم أو نقص منه سمي رطلا بديهة، وكذا لو زيد على الحقة مثقال أو نقص، والدليل على الحقيقـة التبادر وعدم صحة السلـب عن الناقص والزائد في الجملة ﴿فان الواضع وان لاحظ مقداراً خاصاً﴾ حين الوضع ﴿الا انه لم يضع﴾ اللفظ ﴿له﴾ لذلك المعنى الخاص ﴿بخصوصـه بل﴾ وضع ﴿للاعم منه ومن الزائد والناقص﴾ في الجملة .

وبهذا تبيّن الفرق بين هذا الجامع والجامع الرابع، اذ الوضع في الرابع كان متعدداً وفي هذا يكون واحداً ، وأما الفرق بينه وبين الجامع الثالث فقد ظهر من كلام العلامة المشكيني المتقدم ﴿أو انه وان خص﴾ الوضع ﴿به﴾ أي بالمقدار الخاص ﴿أو لا﴾ حين الوضع ﴿الا انه بالاستعمال كثيراً فيهما﴾ أي في الزائد والناقص ﴿بعناية انهما منه﴾ أي من المعنى الحقيقي بجعلهما فردين ادعائيين كما يقول السكاكي ﴿قد صار﴾ اللفظ ﴿حقيقة في الاعم﴾ من المعنى الاول والزائد والناقص ﴿ثانياً﴾ .

وعلى هذا الاحتمال يكون الفرق بين الخامس والرابع عدم احتياج الجامع الرابع الى كثرة الاستعمال بخلاف هذا، ولذا قال المصنف هناك «من دون حاجة الى الكثرة» وقال هنا «بالاستعمال كثيراً» .

﴿و﴾ في هذا الجامع نظر اذ ﴿فيه﴾ :

ان الصحيح كما عرفت فى الوجه السابق يختلف زيادة ونقيصة فلايكون هناك مايلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كى يوضع اللفظ لماهو الاعم فتدبر جيداً .

أولا : عدم صحة المقيس عليه ، لان الظاهر عدم وضع اللفظ للاعم من الزائد والناقص لاابتداءاً ولا ثانياً لكثرة الاستعمال، وانما يتسامح العرف ـ كما هو ديدنهم ـ فى الاطلاق فيماعلم المراد، وكان ممالايعتنى بشأن الموزون والمكيل وأمثالهما، وأما فيمالم يعرف المراد اوعرفت الدقة فلايتسامحون بديهة كما نرى في وزن التبر والادوية السامة ونحوهما .

وثانيـاً ﴿ ان الصحيح ﴾ في العبادات غيرالصحيح فى الاوزان فلايقاس أحدهما بالاخر .

بيان ذلك : ان للمقادير والاوزان فرداً صحيحاً يلحظ ابتداءاً، فيوضع لـه اللفظ أوللاعم منه ومن غيره ﴿ كماعرفت ﴾ ذلك ﴿ في الوجه ﴾ الرابع ﴿ السابق ﴾ وهذا بخلاف العبادات فانـه ليس هناك فرد واحد صحيح يكـون هو الملحوظ ابتـداءاً اذ ﴿ يختلف ﴾ الصحيح ﴿ زيادة ونقيصةفلايكون هنـاك ﴾ في باب العبادات ﴿ مايلحظ الزائـد والناقص بالقياس عليه كي ﴾ يكون كالفرد الصحيح من المقاديـر فيلحظ أولا ثم ﴿ يوضع اللفظ لما هو الاعم ﴾ ابتداءاً أو ثانـياً ﴿ فتدبـر جيداً ﴾ حتى لاتتوهم عدم الفرق بين هذا الجامع والجامع الرابع على الاحتمال الثاني وهو قولـه : « أو انـه وان خص » الخ كما توهمه بعض الاعلام .

ومنها : ان الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له فى ألفاظ العبادات عامين ، واحتمال كون الموضوع لـه خاصاً بعيد جداً ، لاستلزامه كون استعمالها فى الجامع فى مثل الصلاة تنهى عن الفحشاء والصلاة معراج المؤمن ، وعمود الدين ، والصوم جنة من النار مجازاً

« وضع ألفاظ العبادات »

﴿ومنها﴾ أي من الامور التي نذكرهـا قبل الخوض فى البحث فى بيان كيفيـة وضع ألفاظ العبادات فنقول: حيث بيّنا عدم الاشتراك اللفظي في ألفاظ العبادات فلابد من أن يكون الوضع عاماً والموضوع لـه اما عام أو خاص الا ﴿ان الظاهر﴾ عند التأمل ﴿أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين﴾ بمعنـى انـّه لوحظ كلي الصلاة ووضع لفظ الصلاة لذلك الكلـي ﴿واحتمال كون﴾ الوضع عاماً و ﴿الموضوع لـه خاصاً بعيد﴾ عن ظاهر الاستعمالات ﴿جداً﴾، وذلك ﴿لاستلزامه﴾ أي استلزام ﴿كون﴾ الموضوع له خاصاً أن يكون ﴿استعمالها﴾ أي ألفاظ العبادات ﴿في الجامع﴾ الكلي ﴿في مثل الصلاة تنهـى عن الفحشاء﴾ والمنكر ﴿والصلاة معراج المؤمن و﴾ الصلاة ﴿عمود الدين و﴾ نحوها وكذا مثل ﴿الصوم جنـة من النار﴾ والصوم لي ، ونحوهما كلها ﴿مجازاً﴾ بيان الملازمة: انه لو كان الموضوع له خاصاً كان استعمالها فى العام سبباً لتجريد المعنى عن الخصوصية، بخلاف ما اذا كان الموضوع له عاماً، فانه يكون هذا الاستعمال حقيقة قطعاً .

ان قلت: لكن يلزم أن يكون استعمالها حينئذ في الافراد مجازاً. قلت: ليس كذلك لانه من قبيل اطلاق الكلي على الفرد .

أومنع استعمالها فيه فى مثلها ؛ وكل منهما بعيد الى الغاية كما لا يخفى على أولى النهاية .

ومنها : ان ثمرة النزاع

فتحصل ان الموضوع له لو كان خاصاً لزم المجاز إو استعمل في العام ﴿أو منع استعمالها﴾ أي ألفاظ العبادات ﴿فيه﴾ أي في الجامع ﴿في مثلها﴾ أي في مثل هذه الامثلة المتقدمة ، بأن يقال : استعملت الصلاة في هذه الروايات في الافراد لا في الجامع ﴿وكل منهما﴾ من المجازية والمنع ﴿بعيد الى الغاية﴾ أما بعد المجازية فلمعلومية عدم لحاظ العلاقة حين الاستعمال كذلك ، وأما بعد كون الاستعمال في الخصوصيات لا الجامع ، فلبداهة كون السابق الى الذهن في مثل هذا التركيب كلي الصلاة وطبيعتها لا أفرادها ،فهو مساوق لنحو النار محرقة والسقمونيا مسهل الصفراء ،وان شئت قلت : ان ثبوت المعراجية مثلا انما هي لاجل الصلاتية ، لا لاجل ان كل فرد صلاة خاصة ﴿ كما لا يخفى على أولى النهاية﴾ .

« تنبيه » قد اشتهر في ألسنة الطلاب كون لفظ النهاية غلطاً حتى أبدل في بعض النسخ بكلمة « النهى » . ولكن لا يخفى ان النهاية لغة بمعنى غاية الشيء وآخره فيكون معنى العبارة أصحاب اخر النظر والدقة ، وهذا مجاز شائع مثل أبناء الاخرة .

« ثمرة النزاع »

﴿ومنها﴾ أي من الامور المذكورة قبل بيان الدليل في ثمرة هذا الاختلاف ، فقد ذهب جماعة الى ﴿ان ثمرة﴾ هذا ﴿النزاع﴾ يظهر فيما لو شك في جزئية

اجمال الخطاب على قول الصحيحى ، وعدم جواز الرجوع الى اطلاقه فى رفع ماذا شك فى جزئية شيء للمأمور به وشرطيته أصلا لاحتمال دخوله فى المسمى كما لايخفى ، وجواز الرجوع اليه فى ذلك على قول الاعمى فى غير ما احتمل دخوله فيه مما شك فى

شيء أو شرطيته فيما لوكان هناك اطلاق ، فانه يلزم ﴿اجمال الخطاب على قول الصحيحي﴾ اذ المأمور به هو مفهوم الصحيح وهو معنى واضح ، فلو لم يأت بالجزء المشكوك لم يحرز الخروج عن عهدة التكليف ، وحينئذ فالعقل يستقل بلزوم اتيانه .

﴿و﴾الحاصل: يكون مرجع الصحيحي الاشتغال لـ ﴿عدم جواز الرجوع الى اطلاقه﴾ أي اطلاق الخطاب ﴿في رفع ماذا شك فى جزئية شيء للمأمور به وشرطيته أصلا لاحتمال دخوله﴾ أي دخول ذلك المشكوك ﴿فى المسمى﴾ بلفظ الصلاة مثلا ﴿كما لايخفى﴾ .

ولامجال لان يقال : لاوجه لاجمال الخطاب بعد ورود الروايات البيانية فعلا وقولا . لانا نقول : اذا فرض الشك فى كون الخالية عن ذلك الجزء ناهية عن الفحشاء ، فلا جرم يشك فى صدق الاسم ، ومع الشك فى اصل التسمية كيف يتمسك بالاطلاق في دفع المشكوك . اللهم الا أن يحرز من الاخبار البيانية كون ذلك المقدر فيها ناهياً عن الفحشاء فتأمل .

فتبين عدم جواز رجوع الصحيحي الى الاطلاق فى الجزء المشكوك ﴿وجواز الرجوع اليه في ذلك على قول الاعمى﴾ اذ المسمى محرز عنده ، وانما المشكوك هو التكليف الزائد ومجراه البراءة ، ولكن لايخفى ان رجوع الاعمى الى الاطلاق ﴿في غير مااحتمل دخوله فيه﴾ أي في المسمى ﴿مما شك في

جزئيته أو شرطيته .

نعم لابد فى الرجوع اليه فيما ذكرمن كونه وارداً موردالبيان كمالابد منه فىالرجوع الى سائر المطلقات ، وبدونه لامرجع أيضاً الا البــراءة أو الاشتغال على الخلاف فى مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

جزئيته أو شرطيته﴾ اذ لايكون المسمى محرزاً حينئذ ، ومع الشك في أصل التسمية لايتمسك بالاطلاق كما تقدم .

﴿نعم﴾ تمسك الاعمى بالاطلاق فى نفي المشكوك لايمكن مع الشك في انعقاد الاطلاق بل ﴿لابد في الرجوع اليه﴾ أي الى الاطلاق ﴿فيماذكر﴾ أي في نفي المشكوك ﴿من كونه﴾ اي المطلق ﴿وارداً مورد البيان﴾ بأن تكون مقدمات الحكمة تامة ﴿كما لابد منه﴾ اى لابد من الورود مورد البيان ﴿في﴾ جواز ﴿الرجوع الى سائر المطلقات﴾ في أبواب العبادات والمعاملات، ﴿و﴾ أما ﴿بدونه﴾ بأن لايكون المطلق وارداً مورد البيان فـ ﴿لامرجع﴾ للاعمى ﴿أيضاً﴾ كالصحيحي في الجزء والشرط المشكوكين ﴿الاالبراءة أوالاشتغال﴾ ويبتنى هذا ﴿على الخلاف﴾ الاتي في اصل البراءة ﴿في مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثــر الارتباطيين﴾ فمن قال فى تلك المسألــة بالبراءة قال هنا بالبراءة ، ومن قال هناك بالاشتغال قال هنا به ، اذ هذه المسألة من صغريات تلك المسألة كمالايخفى .

ثم لابأس بالاشارة الى مسألة الاقل والاكثر توضيحاً للمقام فنقول : الشك قد يكون في أصل التكليف ، كما لوشك فى وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وهذا مجرى البراءة، وقد يكون فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف، وهو

. . . .

على قسمين :

« الاول » أن يكون المكلف به مردداً بين المتباينين ، كما لوشك في ان المكلف به يوم الجمعة صلاة الظهر أو صلاة الجمعة ، وهذا مجرى الاشتغال ، فيجب الاتيان بكليهما .

« الثاني » انيكون المكلف به مردداً بين الاقل والاكثر وهو الذي يندرج أقله تحت أكثره، وهذا أيضاً على ضربين :

الاول: الاقل والاكثر غيرالارتباطي، وهو مايمكن التفكيك بين أجزائه في الامتثال، كمالوشك في انالدين الذي عليه هل هو مائة أوخمسون، وهذا مجرى البراءة، فيعطى المتيقن ويجرى البراءة عن الخمسين المشكوك .

الثاني: الاقل والاكثر الارتباطي، وهو مالايمكن التفكيك بين أجزائه في الامتثال، كمالوشك فيانأجزاء الصلاة عشرة أوتسعة. وفي هذه المسألة خلاف، فبعض يقول بالاشتغال فيوجب الاتيان بالجزء العاشر أيضاً حتى يتيقن براءة الذمة ، وبعض يقول بالبراءة فيأتي بالاجزاء التسعة المتيقنة ويجري البراءة عن الجزء العاشر المشكوك .

اذا عرفت هذا فاعلم ان مانحن فيه من هذا القبيل . ولايذهب عليك ان الابتناء على مسألة الاقل والاكثر الارتباطي انمايكون اذا كانت العبادة ارتباطية كالصلاة، فانها لوكانت غيرارتباطية لمتكن كذلك .

وحاصل الثمرة ان الصحيحي لايجوز له التمسك بالاطلاق على تقدير وجوده ، ويلزمه الرجوع الى الاشتغال ، والاعمى يجوز له التمسك به فيما لا يحتمل دخله فى التسمية، واما فيمااحتمل ذلك فمرجعه الاشتغال أيضاً .

وقد انقدح بذلك ان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال فى موارد اجمال الخطاب أو اهماله على القولين ، فلاوجه لجعل الثمرة هو الرجوع الى البراءة على الاعم والاشتغال على الصحيح ، ولذا

وهذا كله على تقدير تمامية مقدمات الاطلاق ، والا فالمرجع البراءة أو الاشتغال عند الجميع كماتقدم .

﴿وقد انقدح بذلك﴾ الذي ذكرناه من أن شرط الرجوع الى الاطلاق عند الاعمى تمامية مقدمات الحكمة ﴿ان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال فى موارد اجمال الخطاب﴾ بأن كان المتكلم فى مقام اثبات الحكم للطبيعة في الجملة مع كونه عالماً بكيفية تحققه ونفس الموضوع الا انه لم يبينهما لاجل مصلحة، كما في قول الطبيب لابد لهذا المرض من شرب المسهل ﴿أو اهماله﴾ وهو اثبات الحكم للطبيعة من دون علمه بالكيفيتين كما في قول غير الطبيب لابد لهذا المرض من شرب الدواء .كذا قيل في الفرق بين الاهمال والاجمال، لكنها أعم من ذلك كما لا يخفى .

والحاصل : ان الرجوع الى الاصليين في مورد عدم تمامية الاطلاق لا يختص بالاعمى فقط ، بل هو ثابت ﴿على القولين﴾ الصحيحي والاعمى ، وهذا خبر قوله « ان الرجوع » ﴿فلاوجه لجعل الثمرة هو الرجوع الى البراءة﴾ مطلقاً ﴿على الاعم والاشتغال على الصحيح﴾ حيث ان المسمى والموضوع له وان كان مبيناً على الاعم ومجملا على الصحيح، الا انه بعد عدم الاطلاق في المأمور به مع كونه مركباً ، يكون متعلق الامر مجملا مردداً بين الاقل والاكثر حتى على الاعم .

﴿ولذا﴾ الذي ذكرناه من أن الشك فى مصداق الصحيح مرجعه الاصل

ذهب المشهور الى البراءة مع ذهابهم الى الصحيح ، وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً .

قلت : وان كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى اعطاء درهم في البرء فيما لو أعطاه لمن صلى ولو علم بفساد صلاته ، لاخلاله بمالا يعتبر في الاسم على الاعم وعدم البرء على الصحيح ،

﴿ذهب المشهور﴾ من العلماء الذين مبناهم في الاقل والاكثر الارتباطي اجراء البراءة ﴿الى البراءة﴾ فيمانحن فيه عند الشك ﴿مع ذهابهم الى الصحيح﴾ فسقطت الثمرة ﴿وربما قيل بظهور الثمرة﴾ بين الصحيحي والاعمي ﴿في النذر أيضاً﴾ كمالو نذر اعطاء درهم بمن يأتي بمسمى الصلاة فانه يحصل للبرء باعطاء الدرهم لمن يرى مصلياً على الاعم ، بخلافه على الصحيح لعدم احراز صدق الصلاة مع الشك في الصحة .

﴿قلت: وان كان تظهر﴾ الثمرة على ماقالوا ﴿فيمالو نذر﴾ شخص ﴿لمن صلى اعطاء درهم﴾ مفعول نذر ﴿في البرء﴾ متعلق بتظهر، فانه يبرأ ذمة الناذر على الاعم ﴿فيما لو أعطاه لمن صلى﴾ أي أتى بصورة الصلاة ﴿ولو علم﴾ الناذر ﴿بفساد صلاته﴾ لكن بشرط أن يكون الفساد ﴿لاخلاله بمالايعتبر في﴾ صدق ﴿الاسم﴾ اذ لو أخل بصدق الاسم لم تكن صلاة حتى ﴿على الاعم وعدم البرء﴾ لو أعطاه لذلك الشخص ﴿على الصحيح﴾ .

اعلم ان الشك في الحكم الشرعي قد يكون ناشئاً من فقدان النص أو اجماله أو تعارض النصين ، وقد يكون ناشئاً عن اشتباه الموضوع الخارجي، والقسم الاول هو المسمى بالشبهة الحكمية، كوجوب صلاة الجمعة، ولايكون الحكم فيه الاكلياً، والقسم الثاني هو المسمى بالشبهة الموضوعية، كوجوب وطي احدى

الا انه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت من ان ثمرة المسألة الاصولية هى أن يكون نتيجتها واقعة فى طريق استنباط الاحكام الفرعية فافهم،

الزوجتين في مورد الحلف، ولايكون الحكم في هذا القسم الا جزئياً، والمسألة الاصولية -كماعرّفوها- هي التي تقع في طريق استنباط الحكم الكلي، بخلاف المسألة الفقهية فان المستنتج منها يكون حكماً جزئياً .

اذا عرفت هذا قلنا: ان ماذكروه من ظهور ثمرة النزاع في مسألة النذر وان كان صحيحاً فى نفسه ﴿الا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة﴾ التي هي من المسائل الاصولية، وذلك ﴿لماعرفت﴾ في أول الكتاب وماشرحناه هناك ﴿من أن ثمرة المسألة الاصولية﴾ أي فائدة البحث الاصولي ﴿هي أن يكون نتيجتها﴾ الحاصلة منها ﴿واقعة في طريق استنباط الاحكام﴾ الكلية ﴿الفرعية﴾ لا نفس المسألة الفقهية، ومسألة النذر من هذا القبيل ، اذ الحكم المشكوك - أعني البرء وعدمه باعطاء الدرهم للمصلي فاسداً - حكم جزئي فقهي فالمسألة المنتجة له مسألة فقهية لامسألة أصولية .

وتوضيحه: ان الشك في الوفاء من باب اشتباه الامور الخارجية، نعم وجوب الوفاء بالنذر مطلقاً من الاحكام الكلية، فمايتوقف عليه استنباط هذا الحكم الكلي يكون من المسائل الاصولية، وبهذا البيان سقطت الثمرة الثانية أيضاً ﴿فافهم﴾ حتى لاتشتبه عليك وتقول : ان النذر تابع لقصد الناذر، فلامجال لتفريعه على الصحيح والاعم أصلا .

قال العلامة الرشتي «قده» : فالتحقيق ان الثمرة هو اجمال الخطاب قطعاً على القول بالصحيح، وعدم جواز الرجوع الى الاطلاق عند الشك في الجزئية

وكيف كان فقد استدل للصحيحي بوجوه :

أحدها : التبادر ودعوى ان المنسبق الى الاذهان منها هو الصحيح ولامنافاة بين دعوى ذلك وبين كون الالفاظ على هذا القول مجملات ،

والشرطية، لاحتمال دخول المشكوك في المسمى، أواعتباره معه وامكان الرجوع الى اطلاق الخطاب عند الاعمى، اذا لم يكونا ممايتنفي المسمى بانتفائهما وانما قلنا «بامكان الرجوع» فانـه اذا لم نحرز كون الاطلاق في مقام البيان، وبالجملة اذا لم تتم مقدمات الحكمة فلايكون اطلاق محكّم، فلابد حينئذ من الاصل، اما البراءة أوالاشتغال ، انتهى .

﴿وكيف كان﴾ الامر سواء صحت الثمرة أم لا، فلنرجع الى أصل الكلام ﴿فقد استدل للصحيحي بوجوه﴾ أربعة :

﴿أحدها : التبادر ودعوى ان المنسبق الى الاذهان منها﴾ أي من الفاظ العبادات عند الاطلاق ﴿ هو ﴾ المعنى ﴿ الصحيح ﴾ فقط والتبادر آية الحقيقة .

ان قلت : المتيقن هو حصوله في لساننا ، وهو غيرمفيد لاثباته في زمان الشارع .

قلت: اصالة عدم النقل كافية لاثبات الحقيقة في زمان الشارع أيضاً .

ان قلت : ان دعوى تبادر الصحيح ينافي ماتقدّم في بيان الثمرة من أن الفاظ العبادات على القول الصحيحي مجملات ﴿و﴾ لايستفاد منها شيء أصلا.

قلت: ﴿ لا منافاة بين دعوى ذلك﴾ التبادر ﴿وبين كون الالفاظ على هذا القول﴾ الصحيحي ﴿مجملات﴾ .

فان المنافاة انماتكون فيما اذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبينة بوجه ، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه .

ثانيها : صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقة وان صح الاطلاق عليه بالعناية .

وجه عدم المنافات انـه ليس المراد بالتبادر تبادر المعنى التفصيلـي حتى ينافي كون المعنى مجملا، بل المراد تبادر المعنى الاجمالي المشار اليه من طريق الخواص والاثار، فانه يتبادر من الصلاة ماهو معراج المؤمن، وخير موضوع ، وان كان غير مبيّـن من جهة الاجزاء والشرائط .

والى هذا أشار المصنف بقوله : ﴿ فان المنافاة انما تكون فيمااذا لم يكن معانيها﴾ أي معانــي ألفاظ العبادات ﴿على هذا الوجه﴾ الصحيحي ﴿مبيـّنة بوجه﴾ أصلا ، اذ لولم تكن مبيّـنة حتى بوجه الاجمال لم يعقل التبادر. ﴿و﴾ لكن ﴿قد عرفت كونها﴾ اى كون المعاني ﴿مبينة﴾ اجمالا بالخواص والاثار ﴿بغير وجه﴾ واحد، اذ قد عرفت وجوهاً عديدة من الاثار كلها تشير الى المعنى الصحيح .

فتحصل ان الاجمال بحسب الاجزاء والشرائط لاينافي كونها مبينة من طرق آثار متعددة ولوازم كثيرة .

﴿ثانيها : صحة السلب﴾ أي سلب اسم العبادة سلبـاً شايعاً ﴿عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض أجزائـه أو شرائطه﴾ فانه يصح السلب ﴿ بالمداقــة ﴾ بحسب الواقع قطعاً ﴿وان صح الاطلاق﴾ أي اطلاق اسم العبادة ﴿عليه﴾ على الفاسد ﴿بالعناية﴾ مجازاً وتسامحاً بعلاقة المشابهة. هذا كله في لساننا ويتم في لسان الشارع ﷺ باصالة عدم النقل .

ثالثها : الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والاثار للمسميات مثل الصلاة عمود الدين[1] أو معراج المؤمن[2] والصوم جنة من النار[3] الى غير ذلك ، أو نفى ماهيتها

ولايخفى ان صحة السلب في اثبات الصحيح، اذهو مما لاخلاف فيه بين الصحيحي والاعمي على كل حال، فلانحتاج الى اثبات عدم صحة السلب بالنسبة الى الصحيح .

﴿ثالثها:﴾ الاخبار وهي طائفتان :

الاولى: ﴿الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والاثار للمسميات﴾ أي لماسمي باسم العبادة وذلك ﴿مثل الصلاة عمود الدين أو﴾ الصلاة ﴿معراج المؤمن والصوم جنة من النار﴾ والصوم لي، وأنا أجزي به[4] ﴿الى غير ذلك﴾ من الاخبار التي هي من هذا القبيل .

وتقريب الاستدلال: ان التي هي عمود الدين، ومعراج المؤمن، وجنة هي خصوص الصحيح قطعاً لا الفاسد، فلو كانت هذه الالفاظ موضوعة للاعم، لزم التصرف فيها في هذه الاخبار، بارادة الخاص من العام فيكون المراد الصلاة الصحيحة عمود، أو معراج ، والصوم الصحيح جنة ، وهذا التصرف خلاف الاصل، فتعين القول بأنها موضوعة الصحيح، حتى لايلزم هذا التصرف .

الطائفة الثانية : الأخبار الظاهرة في نفي حقيقة العبادة ﴿أو نفى ماهيتها

(١) المحاسن البرقي ص٤٤ .

(٢) لم اعثر على مصدره .

(٣) الكافي ج٤ ص٦٢ .

(٤) رواه العامة والخاصة ورواه أحمد ج١ ص١٩٥ .

وطبائعها مثل لاصلاة الا بفاتحة الكتاب[1] ونحوه ، مما كان ظاهراً فى نفى الحقيقة بمجرد فقد مايعتبر فى الصحة شطراً أو شرطاً . وارادة خصوص الصحيح من الطائفة الاولى ، ونفى الصحة من الثانية ، لشيوع استعمال هذا التركيب فى نفى

وطبائعها﴾ بمجرد نقصان جزء أوشرط ﴿مثل لاصلاة الا بفاتحة الكتاب﴾ في الجزء، ولاصلاة الا بطهور[2] في الشرط﴿ونحوه مماكان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فقد مايعتبر في الصحة﴾سواءكان المفقود ﴿شطراً﴾كالمثال الاول﴿أو شرطاً﴾كالمثال الثاني .

وتقريب الاستدلال كماتقدم : فان الصلاة لوكانت اسماً للاعم من الصحيح والفاسد، لم يصح سلبها عن الفاسد لفقد جزء أوشرط .

ان قلت: لعل هذه الاجزاء دخيلة فى الاسم .

قلت: فعلى هذا يلزم القول بالصحيح، اذالاسم العرفي مع عدم هذا الجزء باق قطعاً .

﴿و﴾ان قلت: ﴿ارادة خصوص الصحيح من الطائفةالاولى ونفي الصحة من﴾ الطائفة﴿الثانية﴾ لامانع منه، وذلك بأن يراد الصلاة الصحيحة عمود الدين ولاصلاة صحيحة الا بفاتحة الكتاب، ومن الواضح عدم المنافاة بين عدم الصحة وصدق الاسم .

ثم ان ارادة هذا المعنى لابدع فيه﴿لشيوع﴾استعمال التركيب الاول في الكامل كمايقال: «العالم زيد» وكثرة﴿استعمال هذا التركيب﴾الثاني﴿في نفي

---

(١) صحيح مسلم ج١ كتاب الصلوة ـ عوالى اللئالى ج٣ ص٨٢ .

(٢) وسائل الشيعة ج١ ص٢٦١ ح١ .

مثل الصحة أو الكمال ، خلاف الظاهر ، لايصار اليه مع عدم نصب قرينة عليه ، بل واستعمال هذا التركيب فى نفى الصفة ممكن المنع حتى فى مثل لاصلاة لجار المسجد الا فى المسجد[1] ، مما يعلم ان المراد نفى الكمال ، بدعوى استعماله فى نفى الحقيقة فى مثله أيضاً بنحو من العناية لاعلى الحقيقة

مثل الصحة أو الكمال﴾ كمايقال الجبان ليس برجل .

قلت: ارادة خصوص الصحيح في الاول ونفي الصحة في الثاني﴿خلاف الظاهر﴾ المنسبق من اللفظ حين الاطلاق و ﴿لايصار اليه﴾ لانه مجاز ﴿مع عدم نصب قرينة عليه﴾، والشهرة والشيوع لم يبلغا حداً يصلحان للقرينية .

﴿بل و﴾ يمكن أن يقال : ان﴿استعمال﴾ مثل﴿هذا التركيب﴾ دائماً في نفي الحقيقة، واستعماله ﴿في نفي الصفة﴾سواء كانت صفة الصحة أو الكمال ﴿ممكن المنع حتى فى مثل لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد ممايعلم﴾من الخارج﴿ان المراد﴾منه﴿نفي الكمال﴾وذلك﴿بدعوى استعماله﴾أي استعمال هذا التركيب﴿فى نفي الحقيقة فى مثله﴾أي في مثل ماكان المراد نفي الكمال ﴿أيضاً﴾أي كمايستعمل هذا التركيب فى نفي الحقيقة فيماكان المراد نفي المهية والذات، لكن فرق بين مانفى الحقيقة حقيقة نحو لاصلاة الابطهور، وبين مانفى الحقيقة ادعاءاً نحو لاصلاة لجارالمسجد الا في المسجد، فان هذا ﴿بنحو من العناية﴾والمجاز﴿لاعلى الحقيقة﴾ .

والحاصل: ان كلا المثالين نفي للحقيقة لكن الاول حقيقي والثاني ادعائي

(١) وسائل الشيعة ج٣ ص٤٧٨ قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لاصلوة لجار المسجد الا فى مسجده .

والا لما دل على المبالغة فافهم .

رابعها : دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم وضع الالفاظ للمركبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية اليه؛

﴿والا﴾ يكن المراد في مثل لاصلاة لجار المسجد نفي الحقيقة ﴿لمادل على المبالغة﴾ فانه لوقال لا صلاة كاملة فاتت المبالغة فى تشبيه غير الكاملة بعدم أصل الطبيعة كمالايخفى ﴿فافهم﴾ اشارة الى ان الاستدلال بالطائفة الاولى من الاخبار نحو الصلاة عمود الدين غير تام .

وذلك لماتقدم من انه لولم يعرف المراد كانت اصالة الحقيقة حجة على المراد اما فيماعرف المراد ولم يعلم انه حقيقة أومجاز لم يمكن التمسك باصالة الحقيقة لاثبات كونه حقيقة لامجازاً .

وقد علق المصنف على قوله «فافهم» مالفظه: اشارة الى أن الأخبار المثبتة للاثار وان كانت ظاهرة في ذلك لمكان اصالة الحقيقة، ولازم ذلك كون الموضوع له الاسماء هو الصحيح، ضرورة اختصاص تلك الاثار به، الا انه لايثبت بأصالتها كمالايخفى، لاجرائها العقلاء فى اثبات المراد ، لا في انه على نحو الحقيقة لا المجاز فتأمل جيداً، انتهى .

﴿رابعها: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم وضع الالفاظ﴾ أي ألفاظ المركبات ﴿للمركبات التامة﴾ للاجزاء والشروط ﴿كماهو﴾ أي الوضع للتام ﴿قضية الحكمة الداعية﴾ الى الوضع، فان الحكمة الداعية ﴿اليه﴾ ـ وهي التفهيم ـ يقتضي الوضع التام .

بيان ذلك: ان العقلاء يركّبون المركبات لمايترتب عليها من الثمرات، ثم لاجل التفهيم والتفهم يضعون اللفظ بأزائها طبعاً ، ولذا نرى في قواميس اللغة

والحاجة وان دعت أحياناً الى استعمالها فى الناقص أيضاً ؛ الا أنه لايقتضى أن يكون بنحو الحقيقة ، بل ولو كان مسامحة تنزيلا للفاقد منزلة الواجد ، والظاهر ان الشارع غير متخطى عن هذه الطريقة ولايخفى ان هذه الدعوى وان كانت غير بعيدة الا انها قابلة للمنع فتأمل.

والطب والصناعة وغيرها يذكرون تمام الاجزاء فى معنى اللفظ الموضوع للمركب ﴿والحاجة وان دعت أحياناً الى استعمالها﴾ أي المركبات ﴿في الناقص أيضاً الا أنه﴾ أي الاستعمال فى الناقص لحاجة ﴿لايقتضى أن يكون﴾ هذا الاستعمال ﴿بنحو الحقيقة﴾ حتى يكون اللفظ مشتركاً معنوياً أو لفظياً ، فان الاستعمال في الناقص يصح ﴿بل﴾ يحسن ﴿ولو﴾ لم يكن على نحو الحقيقة بل ﴿كان مسامحة﴾ ومجازاً ﴿تنزيلا للفاقد﴾ لبعض الاجزاء ﴿منزلة الواجد﴾ لمشابهة فى الصورة أو الخاصيّة ﴿والظاهر ان الشارع﴾ في أوضاعه ﴿غير متخطى عن هذه الطريقة﴾ العرفيّة ، فينتج كون ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح .

﴿ولايخفى ان هذه الدعوى﴾ أي دعوى ديدن الواضعين ذلك واتباع الشارع لهم ﴿وان كانت غير بعيدة﴾ في نفسها ﴿الا انها قابلة للمنع﴾ اذ كون ديدن الواضعين وضع اللفظ بازاء تام الاجزاء والشرائط ممنوع أولا . مثلا المفرح الياقوتي الذي له أجزاء متعددة يشترط في تأثيره ان يستعمل في الصيف ، فهذا الشرط خارج عن الوضع قطعاً ، وكون الشارع مثلهم ممنوع ثانياً ، اذ من العبادات ما هو اسم حتى للفاقد كالحج وغيره كما لايخفى ﴿فتأمل﴾ لعله اشارة الى ما تقدم من أن الفاظ العبادات ليست من قبيل الفاظ المركبات ، لعدم وضع لفظ العبادة للمركب لانه لاجامع لهذه المركبات المختلفة ، بل هو موضوع

وقد استدل للاعمى أيضاً بوجوه :

منها: تبادر الاعم وفيه انهقد عرفت الاشكال فى تصوير الجامع الذى لابد منه ، فكيف يصح معه دعوى التبادر .

ومنها : عدم صحة السلب عن الفاسد ، وفيه منع لماعرفت .

ومنهـا : صحة التقسيم الى الصحيح والسقيـم ،

لمفهوم واحد عرض له مراتب مختلفة فقياسه على المركبات في غير محله .

هذا تمام الكلام في أدلة الصحيحي ﴿وقد استدل للاعمى أيضاً بوجوه﴾ خمسة :

﴿منها : تبادر الاعم﴾ من لفظ العبادة ﴿وفيه انه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع﴾ بين الصحيح والفاسد ﴿الذي لابد منه﴾ على كل حال ، واذا لم يكن هناك جامع فاي شيء يتبادر من اللفظ، وحينئذ ﴿فكيف يصح معه﴾ أي مع عدم الجامع ﴿دعوى التبادر﴾ كما لايخفى .

﴿ومنها: عدم صحة السلب﴾ أي لايصح سلب لفظ العبادة ﴿عن الفاسد﴾ الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط ﴿وفيه منع لما عرفت﴾ في الجواب عن التبادر من الاشكال في أصل الجامع ، فأي معنى يشمل الصحيح والفاسد حتى لايصح سلب اللفظ عن ذلك المعنى .

وقد يجاب عن هذين الوجهين بأنهما على تقدير التسليم انما يفيدان كـون اللفظ حقيقة في الاعم في لساننا لالسان الشارع. وفيه انه لوتم كونه حقيقة في الاعم حينئذ ، ثبت في لسان الشارع أيضاً باصالة عدم النقل .

﴿ومنها: صحة التقسيم﴾ أي تقسيم لفظ العبادة ﴿الى الصحيح والسقيم﴾ فيقال الصلاة اما فاسدة واما صحيحة ، والتقسيم علامة كون اللفظ حقيقة فيهما اذ

وفيه انه انما يشهد على انها للاعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح ، وقد عرفتها ، فلابد أن يكون التقسيم بملاحظة مايستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية .

ومنها : استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الاخبار في الفاسدة، كقوله عليه الصلاة والسلام: بني الاسلام على الخمس الصلاة

التقسيم معناه جعل الشيء قسماً قسماً ، ولا يصح جعل الشيء نفسه وغيره ، مثلا يصح تقسيم الاسم الى المعرب والمبني ، ولا يصح تقسيمه الى الفعل والاسم . وان شئت قلت : أن التقسيم يدل على وجود قدر مشترك يكون هو المقسم .

﴿وفيه انه﴾ أي أن التقسيم ﴿انما يشهد على انها﴾ أي الفاظ العبادات موضوعة ﴿للاعم لو لم تكن هناك دلالة﴾ من الخارج ﴿على كونها موضوعة للصحيح﴾ فقط ﴿وقد عرفتها﴾ أي الدلالة الخارجية وهي الوجوه الاربعة التي استدل بها للصحيحي ، وقد عرفت أيضاً الاشكال في أصل الجامع بين الصحيح والفاسد ، فلا جامع حتى يصح تقسيمه ﴿فلابد﴾ حينئذ من ﴿أن يكون التقسيم﴾ الى الصحيح والفاسد ﴿بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ﴾ أعم من أن يكون الاستعمال حقيقة أو مجازاً ﴿ولو بالعناية﴾ والحاصل: ان القدر المشترك المستعمل فيه لفظ الصلاة حين التقسيم معنى مجازي على نحو عموم المجاز ، والاستعمال أعم من الحقيقة .

﴿ومنها : استعمال الصلاة وغيرها﴾ من سائر العبادات ﴿في غير واحد من الاخبار﴾ الواردة عن الائمة الاطهار عليهم السلام ﴿في﴾ الاعم من الصحيح و ﴿الفاسدة﴾ .

وذلك ﴿ كقوله عليه الصلاة والسلام : بني الاسلام على الخمس الصلاة

والزكاة والحج والصوم والولايـة ولم يناد أحد بشيء كما نـودى بالولاية فأخذالناس بالاربع وتركوا هذه ، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولاصلاة[1] ، فان الاخذ بالاربع لايكون بناءاً على بطلان عبادات تاركى الولاية الا اذا كانت أسامى للاعم .

والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد أحد بشيء كما نودى بالولاية فأخـذ الناس بالاربـع وتركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة﴾ وجه الاستدلال بهذه الرواية من وجوه :

«الاول» قوله عليه السلام : فأخذ الناس بالاربع المراد به الصلاة والزكاة والحج والصوم ﴿فان الاخذ﴾ أي أخذ العامة ﴿بالاربع لايكون﴾ معقولا لـو كانت الالفاظ موضوعة للصحيح، لان الايمان شرط في صحة العبادة نصاً وفتوى خلافاً لقول نادر .

والحاصل : انـه ﴿بناءاً على بطلان عبادات تاركي الولايـة﴾ لايستقيم أخذهم بالاربع ﴿الا اذا كانت﴾ الفاظ العبادات ﴿اسامى للاعم﴾ اذ لايمكن للعامة الاخذ بالصحيح منها مع تركهم الولاية .

«الثاني» قوله عليه السلام : فلو أن أحداً صام نهاره فـان صوم تارك الولاية لايعقل الا على الاعم .

«الثالث» قوله عليه السلام: لم يقبل له صوم ولاصلاة، فان المراد منهما ما كان واجداً لجميع ما كان معتبراً فيهما غير الايمان ، فيكون مستعملا فـي الفاسد ، ويمكن الاستدلال بقوله عليه السلام بني الاسلام الخ فانه لو كان المراد منها الصحيحة لم يلائم

---

(١) أصول الكافى ص ٣١٥ ـ المحاسن للبرقى ص ٢٨٦ .

وقوله عليه السلام: دعي الصلاة أيام اقرائك[1] ضرورة انه لو لم يكن المـراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهى عنها ، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

وفيه : ان الاستعمال أعم من الحقيقة مع ان المراد

قوله فأخذ الناس بالاربع الا على طريق الاستخدام وهو خلاف الظاهر . «تنبيه» يمكن قراءة نهاره وليله مرفوعاً ومنصوباً .

﴿وقوله عليه السلام: دعي الصلاة أيام اقرائك﴾ وجه الاستدلال: انه لو كان المراد من الصلاة الصلاة الصحيحة ، لزم كون الامر ارشادياً ، أو أن الامر تعلـق بغير المقدور ، وذلك لان الحائض لاتتمكن من الصلاة الصحيحة ، فان أمرت حينئذ بتركها كان من قبيل لاتطر، فلابدأن يراد بالصلاة الاعم من الفاسدة، فيكون المعنى دعي الصلاة ، وتنطبق حينئذ على الفاسدة ، ولاجله تكون الصورة منهياً عنها .

﴿ضرورة أنه لو لم يكـن المراد منها﴾ أي من الصلاة فـي دعي الصلاة ﴿الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها﴾ الاارشادياً وذلك ﴿لعدم قدرة الحائض﴾ تكوينياً ﴿على الصحيحة منها﴾ كعدم قدرة الجنب من الصلاة الصحيحة تكوينياً . والحاصل الامر دائر بين أن يكون الامـر ارشادياً ، وبين أن يكون متعلقاً بغير المقدور ، وبين أن يكـون لفظ الصلاة مستعملا فـي الفاسد مجازاً ، وبين أن يكون لفظ الصلاة اسماً للاعم ، والثلاثة الاول باطلة فتعين الرابع .

﴿وفيه : أن الاستعمال أعم من الحقيقة﴾ فالقدر المسلم استعمال اللفظ في الروايتين في الاعم، لكن كون هذا الاستعمال حقيقة لم يدل عليه دليل . وقدتقدم غير مرة ان التمسك بأصالة عدم القرينة تجري لاثبات أصل المراد لالاثبات انه علـى نحو الحقيقة أو المجاز ﴿مع﴾ انـا لانسلم ﴿ان المراد﴾ بهذه الالفاظ

---

(١) فروع الكافي ج١ ص٢٥ ـ التهذيب ج١ ص١٠٨ .

فى الرواية الاولى هو خصوص الصحيح بقرينة انها مما بنى عليها الاسلام ولاينافى ذلك بطلان عبادة منكرى الولاية، اذ لعل أخذهم بها انما كان بحسب اعتقادهم لاحقيقة ، وذلك لايقتضى استعمالها فى الفاسد أو الاعم والاستعمال فى قولـه : فلو ان أحداً صام نهاره الخ كان كذلك أى بحسب اعتقادهم أو للمشابهة والمشاكلة،

الواقعة ﴿في الرواية الاولى﴾ هو الاعم بـل نقول المراد منها ﴿هو خصوص الصحيح﴾ وذلك ﴿بقرينة﴾ قوله عليه السلام : ﴿انها مما بني عليها الاسلام﴾ فان البناء على الصحيح بديهة .

﴿و﴾ ان قلت : هذا ينافي قوله عليه السلام : «فأخذ الناس» وقوله : «لم يقبل له» وقوله : «فلو ان أحداً» كما تقدم .

قلت: ﴿لاينافي ذلك﴾ أي كون المراد بالرواية خصوص الصحيح ﴿بطلان عبادة منكـرى الولاية﴾ وجه عدم المنافاة ﴿اذ لعل أخذهـم بها﴾ أي بالاربع ﴿انما كان بحسب اعتقادهم لا﴾ في نفس الامر ﴿حقيقة﴾ فالمراد هو الصحيح لكنه اعتقادي ﴿وذلك لايقتضي استعمالها في الفاسد﴾ مجازاً ﴿أو الاعـم﴾ ، ومثله قوله «لم يقبل» الخ . وقوله : «فلو أن احداً» الخ .

نعم يبقى الاستخدام ولاضير فيه بعد وجـود القرينة وهـي قولـه عليه السلام «بني الاسلام» كما تقدم .

﴿و﴾ بهذا تبين أن ﴿الاستعمال في قوله﴾ عليه السلام : ﴿فلو أن أحداً صام نهاره الخ كان كذلـك أى﴾ ان المراد بالصوم الصوم الصحيح ، لكـن ﴿بحسب اعتقادهم﴾ لا بحسب نفس الامر حقيقة ﴿أو للمشابهة والمشاكلة﴾ يعني ان اطلاق الفاظ العبادات على عبادة العامة للمشابهة مع الاعمال الصحيحة.

وفى الرواية الثانية النهى للارشاد الى عـدم القدرة على الصلاة ، والا كان الاتيـان بالاركان وسائر مايعتبر فى الصلاة بل بما يسمى فى العرف بها ولو أخل بما لايضر الاخلال به بالتسمية عرفاً محرماً على الحائض ذاتاً ، وان لم تقصد به القربة ، ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية

وكلمة أو اما عطف على قوله بحسب اعتقادهم لا حقيقة ، واما عطف على قوله أي بحسب اعتقادهم، والاول أصوب والثاني أقرب .

وعلى كل تقدير فهذا جواب ثالث عن الرواية، وحاصله ان يكون الاستعمال في الفاسد ولكن أطلق اللفظ الموضوع للصحيح عليه باعتبار مشابهة عمل تاركي الولاية صورة لعمل الاخذين بها ﴿وفي الرواية الثانية﴾ أي مع ان الرواية الثانية - وهي دعى الصلاة - نقول: ان الصلاة مستعملة فى الصحيحة و ﴿النهي للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة﴾ فى وقت الحيض فمفاد دعى الصلاة عدم تمكن الحائض منها ﴿والا﴾ يكن النهي للارشاد بل كان مولوياً ازم حرمة اتيانها بصورة الصلاة لتمرين طفلها وغيره .

وبعبارة اخرى ﴿كان الاتيان بالاركان﴾ الصلاتية ﴿ وسائر ما يعتبر فى الصلاة ﴾ من الاجزاء والشرائط ﴿بل﴾ كان الاتيان ﴿ بما يسمى في العرف بها ﴾ أي بالصلاة ﴿ ولو أخل بما ﴾ هو ركن لكن بحيث ﴿لايضر الاخلال به بالتسمية ﴾ باسم الصلاة ﴿ عرفاً محرماً ﴾ خبر كان أي يلزم من كون النهي مولوياً حرمة صورة الصلاة ﴿ على الحائض ذاتاً وان لم تقصد به ﴾ أى باتيانها ﴿القربة﴾ حتى تكون محرماً تشريعاً . ﴿ ولا أظن أن يلتزم به ﴾ أى بكون صورة الصلاة محرمة على الحائض ذاتاً ﴿المستدل بالرواية﴾ الاعم

فتأمل جيداً .

﴿فتأمل جيداً﴾ .

ولتوضيح المقام لابأس بالاشارة الى ماذكره الشيخ الانصاري « قده » في كتاب الطهارة قال : ثم انه لااشكال في تحريم الصلاة من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتاً كقراءة العزائم أو لاحرمة فيها الا من جهة التشريع بفعل الصلاة الغير المأمور بها وجهان: من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك في النصوص واكثر معاقد الاجماعات .

ففي صحيحة زرارة اذا كانت المرأة طامثاً فلاتحل لها الصلاة[1] ، وفي صحيحة أخرى: لاتحل لها الصلاة[2]، وفي اخرى اذا دفقته ـ يعني الدم ـ حرمت عليها الصلاة[3] ونحوها غيرها، وفي المنتهى يحرم على الحائض الصلاة والصوم وهو مذهب عامة أهل الاسلام، ومن أن الظاهر توجه التحريم والامر بالترك في الادلة على فعل الصلاة على وجه التعبد والمشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض ولا كلام في حرمة ذلك لانه تشريع وتعبد بمالم يأمر به الشارع . وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط لها بفعل الصوم والصلاة الواجبين أو المندوبين عند الشك في الحيض مع فرض عدم أصل أو عموم يرجع اليه ، فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن لها الاحتياط سيما بفعل المندوبة، والاقوى عدمه للاصل وظهور النواهي فيما ذكرنا مع أن أوامر الترك واردة في مقام رفع الوجوب، ولذا أبدل التحريم في المعتبر والنافع بعدم الانعقاد، فقال في المعتبر: لاتنعقد للحائض صوم ولاصلاة وعليه الاجماع[4]، انتهى كلامه .

---

(١) فروع الكافي ج١ ص٢٩ .

(٢) هي نفس الصحيحة الاولى ليست غيرها .

(٣) ماوجدت المصدر .

(٤) طهارة الشيخ ص٢٠٦ .

ومنها : انـه لاشبهة فى صحة تعلق النذر وشبهه بتـرك الصلاة فى مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصـل به الحنث أصلا لفساد الصلاة المأتى بها لحرمتها كما لا يخفى، بل يلزم المحال ،

﴿ومنها﴾ أي من الوجوه التي استدل بها الاعمي و ﴿انه﴾ يلزم عدم الحنث والخلف على تقدير كون الفاظ العبادة موضوعة للصحيح، وبيان ذلك يتوقـف على تمهيد مقدمتين :

« الاولى » انه ﴿لاشبهة فى صحة تعلق النذر وشبهه﴾ من العهد واليمين ﴿بترك الصلاة فى مكان تكره﴾ الصلاة ﴿فيه﴾ كالحمام وغيره .

﴿و﴾ الثانية ﴿حصول الحنث بفعلها﴾ أي بفعل الصلاة فى تلك الامكنة المكروهة .

﴿و﴾ اذا تمهدت المقدمتان قلنا: لابد أن تكون الصلاة موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد حتى يكون النذر متعلقاً بالاعم، اذ ﴿لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة﴾ ثم صلى فى ذلك المكان ، فاما أن تكون صلاتـه صحيحة، واما أن تكون باطلة، أما الاول فغير ممكن، اذ النهي في العبادة يقتضي فسادها، وأما الثاني فغير صحيح، لانـه يوجب عدم الحنث أولا، اذ المنذور ترك الصلاة الصحيحة وهذه باطلة .

وعليه يلزم انه ﴿لايكاد يحصل به﴾ أي بفعل الصلاة ﴿الحنث أصلا﴾ وانما يلزم عدم الحنث ﴿لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها﴾ أي لحرمة الصلاة ﴿كما لا يخفى﴾ وذلك للنهي عنها بعد النذر المقتضى للفساد كما تقدم، وعدم الحنث ينافي المقدمة الثانية ﴿بل يلزم﴾ الخلف ﴿المحال﴾ ثانياً، اذ الصحة مأخوذة فى موضوع النذر حسب الفرض، فصحة الصلاة مقتضية لانعقاد النذر، وانعقاد النذر مقتض

فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا تكاد تكون معه صحيحة ، ومايلزم من فرض وجوده عدمه محال .

قلت : لا يخفى انه لو صح ذلك لا يقتضى الا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح ، لاعدم وضع اللفظ له

لبطلانها لتعلق النهي بها ﴿فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا تكاد تكون﴾ الصلاة المأتي بها فى المكان المكروه ﴿معه﴾ أي مع النذر ﴿صحيحة﴾ فيلزم من صحتها عدم صحتها ﴿ومايلزم من فرض وجوده عدمه محال﴾ .

وان شئت قلت: يلزم من تعلق الحلف عدم تعلق الحلف، اذ الحلف لا يتعلق الا بالصحيحة، وحين تعلق الحلف تنقلب فاسدة، للنهي عنها حينئذ، وحيث فسدت لم يعقل بقاؤها متعلقة للحلف .

وأمّا على الاعم فلا يلزم شيء من الاشكالين ، اذ متعلق النذر على الاعم هي الطبيعة المطلقة الممكنة الحصول في ضمن كل واحد من الصحيح والفاسد وبعد تعلق النذر تكون الطبيعة موجودة ، ويمكن الاتيان بها لكن فى ضمن أحد فرديها أعني الفاسدة ، ومعلوم انّه لا يلزم من انتفاء أحد الفردين انتفاء الطبيعة، فلو أتى بالصلاة في الحمام حنث ، لاتيانه بالفرد ولو كانت فاسدة للنهي عنها .

﴿قلت﴾ في جواب الاشكالين: ﴿لا يخفى انه لو صح ذلك﴾ الاستدلال ، ولزم الاشكالان على تقدير تعلق النذر بالصحيح، فهو غير ضار اذ ﴿لا يقتضي﴾ الاستدلال ﴿الا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح﴾ فلو كان مراد الناذر الصحيح ، لم ينعقد النذر للمحال المتقدم، ﴿لا﴾ انه يقتضي ﴿عدم وضع اللفظ له﴾ أي

شرعاً، مع أن الفساد من قبل النذر لاينافى صحة متعلقه، فلايازم من فرض وجودها عدمها، ومن هنا انقدح ان حصول الحنث انما يكون لاجل الصحة لولا تعلقه.

الصحيح ﴿شرعاً﴾.

والحاصل: ان الاشكال يلزم على تقدير نذر الصحيح، ولايلزم على تقدير نذر الاعم، سواء قلنا بالصحيح أوالاعم، فعدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا يكشف عن عدم وضع اللفظ للصحيح، لعدم التلازم بينهما. ﴿مع ان﴾ لناجواباً آخر عن الاشكال وهو ان ﴿الفساد﴾ الطارىء على العبادة ﴿من قبل النذر﴾ وبعده ﴿لاينافي صحة متعلقه﴾ قبل النذر.

وجه عدم المنافاة: ان رتبة الصلاة الصحيحة متقدمة على رتبة الصلاة الفاسدة، وذلك لان الصلاة الصحيحة رتبتها قبل تعلق النذر، والصلاة الفاسدة رتبتها بعد تعلق النذر، والمتبادر من اطلاق الناذر ارادة ترك الصلاة الصحيحة لولا النذر، وان كانت بعد تعلق النذر بها فاسدة، لعموم امكان اجتماع الامر المتقدم على النذر والنهي المتأخر عنه.

واشكال الخلف انما نشأ من الخلط بين الرتبتين، والنذر من قبيل سائر العناوين الثانوية، كالاضطرار والحرج التي هي متوسطة بين الحرمة المتقدمة والحلية المتأخرة، وبهذا تبين الجواب عن اشكال الخلف ﴿فلايلزم من فرض وجودها﴾ أي وجود الصحة ﴿عدمها﴾ أي عدم الصحة، فان عدم الصحة بملاحظة النذر، لاينافي الصحة بملاحظة قبل النذر.

﴿ومن هنا انقدح﴾ جواب الاشكال الاول أيضاً وهو عدم الحنث. بيانه: ﴿ان حصول الحنث انما يكون لاجل الصحة لولاتعلقه﴾ أي تعلق النذر، اذ كون

نعم لـو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبـة بـالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الامكان .

بقى امور : الاول : ان أسامى المعاملات

الصلاة صحيحة فى رتبة سابقة على النذر يوجب اتيانها في الحمام الحنث، وان كانت فاسدة بعد تعلق النذر .

ولايخفى ان الجواب الاول أيضاً يجري فيه كما ذكره المشكينـي « قدس سره »، اذ عدم الحنث لو صح لايقتضي الا عدم صحة النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً .

﴿نعم لو فـرض تعلقه﴾ أي تعلق النذر ﴿بترك الصلاة المطلوبة بالفعل﴾ كأن نذر بأنه لايصلي يوم الجمعة فـي الحمام الصلاة المطلوبة للشارع في يـوم الجمعة لم يصح هذا النذر لورود الاشكالين عليه، لانه يلزم وجود الصحة والفساد في رتبة واحـدة ـ أعني بعد النذر ـ و ﴿لكان منع حصول الحنث بفعلها﴾ أي بفعل الصلاة في يوم الجمعة فـي الحمام ﴿بمكان من الامكان﴾ لانه بعد تعلـق النذر لو صلى فـي الحمام لم تكن صلاتـه صحيحة . اذ النـذر مقتض للنهي المقتضى للفساد ، وحيث لم تكن الصلاة صحيحة لم يحنث .

وقد علق المصنف على قوله «بالفعل» ما لفظه : أي ولو مع النذر ، ولكن صحته كذلك مشكل لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة فتأمل جيداً ، انتهى. وهذا ما أشرنا اليه بقولنا : لم يصح هذا النذر لورود الاشكالين الخ .

﴿بقي﴾ في المقام ﴿أمور﴾ ثلاثة :

﴿الاول : ان اسامـي المعاملات﴾ المتداولة فـي ألسن العرف كالبيـع والاجارة والرهن والنكاح ، والظاهر ان المراد بالمعاملات هنا الاعم من العقود

ان كانت موضوعـة للمسببات فلامجال للنزاع فى كونها موضوعة للصحيحة أو الاعم لعدم اتصافها بهما كما لايخفى ، بل بالوجـود تارة وبالعدم أخرى، وأما ان كانت موضوعـة للاسباب فللنزاع فيه مجال ،

والايقاعـات ، بقرينة مقابلتها بالعبادات ، فالكـلام يشمل حتى الطلاق والعتق ونحوهما ﴿ان كانت موضوعة للمسببات﴾ مثل أن يكون البيع عبارة عن ملكية حاصلة مـن تمليك العين بعوض ، والاجارة تمليك المنفعة كذلـك ، والطلاق ازالة قيد النكاح بلا عوض ،﴿فلامجال للنزاع في كونها﴾ أي كون هذه الالفاظ ﴿موضوعة للصحيحة أو الاعم﴾ وذلك ﴿لعدم اتصافها﴾ أي اتصاف المعاملات ﴿بهما﴾ أي بالصحة والفساد ﴿كما لايخفى﴾ اذ أن الصحة عبارة عـن تمامية الشيء بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه ، والفساد عبارة عـن عدم التمامية بحيث لايترتب عليه الاثر المطلوب ، وهذا انما يتصور فيما كان الشيء مركباً واما اذا كان بسيطاً فوجوده وصحته مساوقان، فلايمكن فيه الوجود دون الصحة حتى يطرأ عليه الفساد ، مثلا يعقل في الصلاة الصحة ، باعتبار اجتماع الاجزاء والشرائط والفساد باعتبار وجود بعض الاجزاء ، وعدم وجود بعض مثلا ، امـا كـون الشيء لزيد فلا يتصور فيه الفساد أصلا اذ الشيء امـا ملك لزيد أم لا .

والحاصل : ان الشيء او كان بسيطاً لايتصف بالصحة والفساد ﴿بل﴾ يتصف ﴿بالوجود تارة﴾ ان كان سببه موجوداً ﴿وبالعدم أخرى﴾ ان كان سببه مفقوداً ﴿وأما ان كانت﴾ ألفاظ المعاملات ﴿موضوعـة للاسباب﴾ كأن يكون البيع موضوعـاً لبعت والطلاق موضوعاً لهي طالـق ، وكذا سائر الالفاظ ﴿فللنزاع فيه﴾ أي في كونها موضوعـة للصحيح أو الفاسد ﴿مجال﴾ فالصحيحي يقول

لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً وان الموضوع له هو العقد المؤثر لاثر كذا شرعاً وعرفاً . و

انها اسام للعقد المؤثر الذي هو جامع للاجزاء والشرائط ، والاعمي يقول انها اسام لمطلق العقد ، مؤثراً كان أم لا ، أي سواء جمع الشرائط والاجزاء أم لا .

ثم ان هنا على الصحيح احتمالات ثلاثة :

الاول : أن تكون المعاملات اسامي للسبب المؤثر شرعاً وعرفاً .

الثاني: أن تكون اسامي للسبب المؤثر عرفاً فقط.

الثالث : أن تكون اسامي للمؤثر شرعاً فقط ﴿لكنه لا يبعد دعوى كونها﴾ اسامي ﴿موضوعة للصحيحة﴾ فقط ﴿أيضاً﴾ كما اخترنا ذلك في الفاظ العبادات والجامع بين الافراد المؤثرة الصحيحة واضح ، ولو كان الجامع بين أفراد العبادات مشكلا ، وذلك لامكان تصور مفهوم انشاء المبادلة بين العين والمال في البيع فيوضع له اللفظ .

ثم ان مستند القول بوضعها للصحيح هو التبادر من حاق لفظة البيع وسائر مشتقاتها ، وكذا سائر العقود والايقات، بل يمكن جريان أدلة الطرفين التي سبق ذكرها في باب العبادات هنا .

هذا كله في مقام أصل كونها للصحيح أو الفاسد ﴿و﴾ اما الاختلاف الثاني فالظاهر ﴿ان الموضوع له﴾ لهذه الاسامي ﴿هو العقد المؤثر لاثر كذا﴾ أي المبادلة وغيرها ﴿شرعاً وعرفاً﴾ اذ الظاهر عدم ثبوت حقيقة شرعية في باب المعاملات ، بل كلها من باب الامضاء والشارع استعملها فيما لها من المعاني العرفية .

﴿و﴾ ان قلت : فما هذا الاختلاف الواقع بين الشرع والعرف في بعض المعاملات ضرورة صحة المعاملة الربوية عرفاً لا شرعاً ، وكذا بعض أقسام البيع

الاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر فى تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما فى المعنى ، بل الاختلاف فى المحققات والمصاديق ، وتخطئة الشرع العرف فى تخيل كون العقد بدون ما اعتبره فى تأثيره محققاً لماهو المؤثر

المجهول والمعاملة مع غير البالغ وغيرها .

قلت : ﴿الاختلاف﴾ المشاهد ﴿بين الشرع والعرف فيما﴾ أي في بعض الاجزاء والشرائط الذى ﴿يعتبر في تأثير العقد﴾ كان يرى الشارع عدم الزيادة في الجنس الواحد والبلوغ ونحوهما شرطاً في تأثير العقد دون العرف ﴿لايوجب الاختلاف بينهما في﴾ أصل ﴿المعنى﴾ بحيث يكون في الشرع للصحيح وفى العرف للاعم حتى ينافي مادعيناه ﴿بل الاختلاف﴾ بين الشرع والعرف في بعض الموارد من باب الاختلاف ﴿في المحققات﴾ لذلك الكلي المتفق عليه ﴿والمصاديق﴾ له .

والحاصل انه ليس اختلاف في المفهوم بل الاختلاف في المصداق ، وذلك كما اذا اتفق العرف على أن مفهوم الماء عبارة عن الجسم السيال البارد بالطبع ثم قال بعضهم بأن الخل ليس بماء ، وقال آخر انه ماء ظناً منه ذلك لاتحادهما في الصورة ، وعدم علمه بحقيقة الخل وطعمه ورائحته وخاصيته .

﴿و﴾ بهذا تبين أن ﴿تخطئة الشرع﴾ لاهل ﴿العرف﴾ في بعض المعاملات انما هي ﴿في تخيل﴾ العرف ﴿كون العقد بدون مااعتبره﴾ الشرع من الاجزاء والشرائط الذى كان معتبراً ﴿في تأثيره﴾ واقعاً ﴿محققاً﴾ بصيغة اسم الفاعل يعني يتخيل العرف أن العقد بدون الشرط يحقق ﴿لما هو المؤثر﴾ في النقل والانتقال مثلا ، مع انه ليس بمؤثر واقعاً .

كما لايخفى فافهم .

الثانى : ان كـون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحة لايوجب اجمالها كألفاظ العبادات ، كي لايصح التمسك باطلاقها عند الشك فى اعتبار

ومما ذكر تبين جواز التمسك بالاطلاقات الواردة في بيان المعاملات فيما لو شك في شرط أو جزء ، وفي المقام كلمات الاعلام وشحنا بها تقريرات مباحث بعض أساتيدنا دام ظله .

ثم ان بعض الاعلام ذكر في وجه التمسك باطلاق المعاملات ماحاصله :ان المراد بالمسبب هو الاعتبار الصادر من البائع المظهر باللفظ أو بغيره ،والاعتبار أمر قائم بالمعتبر بالمباشرة بلا احتياج الى سبب أو آلة ،وعلى هذا فلوكان دليل الامضاء من الشرع وارداً في مقام امضاء الاعتبارات الصادرة مـن المتعاملين ، فمقتضى اطلاقه وعدم التقييد بمظهر خاص يثبت عموم الامضاء لكل مايمكن أن يكون مظهراً له ،وبهذا يتم وجه التمسك بالاطلاق في المعاملات ﴿كما لايخفى فافهم﴾ لعله اشارة الى بعد ماذكره من كون الاختلاف بين الشرع والعرف انما هو في المصاديق ، فانه لابرهان عليه ، بل قد يكون البرهان على خلافه كما حقق في محله .

﴿الثاني﴾ من الامور الثلاثة الباقية في بيان أن ماذكر من الثمرة بين الصحيحي والاعمى في باب العبادات لاتجري في باب المعاملات ، اذ ﴿ ان كون الفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لايوجب اجمالها﴾ بحيث لايمكن التمسك بها عند الشك لما تقدم،وليست ﴿كالفاظ العبادات﴾ على القول بوضعها للصحيح ﴿كي لايصح التمسك باطلاقها﴾ أي باطلاق الفاظ المعاملات ﴿عند الشك في اعتبار

شيء في تأثيرها شرعاً ، وذلك لان اطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان ينزل على ان المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ، ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم ،

شيء﴾ من الاجزاء والشرائط ﴿في تأثيرها شرعاً﴾ .

نعم قد يستشكل في التمسك بالاطلاق بناء على الوضع للصحيح الشرعي فقط ، لكن تبيّن الجواب عنه مما تقدم ، ﴿وذلك﴾ أي وجه التمسك بالاطلاق مع كونها أسامي للصحيح ﴿لان اطلاقها﴾ أي اطلاق الفاظ المعاملات ﴿لو كان مسوقاً في مقام البيان﴾ بأن تمت مقدمات الحكمة ﴿ينزل﴾ ذلك الاطلاق ﴿على ان المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف﴾ من غير اختلاف بينهما في المفهوم ، ﴿و﴾ كشف ذلك الاطلاق عن انه ﴿لم يعتبر في تأثيره﴾ أي تأثير المؤثر ﴿عنده﴾ صلى الله عليه وآله ﴿غير ماعتبر فيه﴾ أي في التأثير ﴿عندهم﴾ اذ لو كان شيء زائداً على المفهوم العرفي هناك ، لزم عليه البيان والا يكون نقضاً لغرضه .

والحاصل : ان المعاملات لما كانت اموراً عرفية مفهوماً ومصداقاً ، يصح أن ينزل اطلاق كلام الشارع على المعاني العرفية ، وحينئذ يكون فهم العرف في التعيين متبعاً مالم يصل من الشارع اعتبار جزء أو شرط ، ومع الاعتبار يقيد المفهوم العرفي بمقدار ثبوت الخلاف ،ويبقى الاطلاق في سائر ماشك في دخله بحاله متبعاً ،كما هو الشأن في جميع المطلقات .

مثلا: او علم من الشرع اشتراط البلوغ في المتعاقدين قيد المفهوم العرفي بهذا القيد، ولو شك في اشتراط اللفظ في العقد حتى لاتصح المعاطات،يتمسك

كمـا ينزل عليه اطلاق كلام غيره حيث انه منهم ، ولـو اعتبـر في تأثيره ماشك في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه ، وحيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضاً ، ولذا يتمسكون بالاطلاق في أبواب المعاملات ، مع ذهابهم الى كون ألفاظها موضوعة للصحيح .

باطلاق « أحل الله البيع »[١] أو اطلاق « اوفوا بالعقود »[٢] في نفي هذا الشرط فيحكم بصحة المعاطات .

وينزل كلام الشارع على الفهم العرفي ﴿كما ينزل عليه اطلاق كلام غيره﴾ حين الاطلاق ﴿حيث انه﴾ صلى الله عليه وآله ﴿منهم﴾ أي من العرف ، فكلامه مثل كلامهم ، الا في مانص على خلافهم ﴿ولو اعتبر﴾ صلى الله عليه وآله ﴿في تأثيره﴾ أي في تأثير العقد ﴿ماشك في اعتباره﴾ كاللفظ في البيع ونحوه ﴿كان عليه البيان﴾ لئلا يكون نقضاً لغرضه ﴿و﴾ وجب ﴿نصب القرينة عليه﴾ أي على مااعتبره زائداً على العرف ﴿وحيث لـم ينصب﴾ القرينـة على خلاف المفهوم العرفي ﴿بان عدم اعتباره﴾ أي عدم اعتبار ذلك المشكوك ﴿عنده﴾ صلى الله عليه وآله ﴿أيضاً﴾ أي كما لم يعتبر عند العرف .

﴿ولذا﴾ أي ولعدم كون الفاظ المعاملات موضوعة للصحيح موجباً لاجمالها ترى الفقهاء من الصدر الاول الى الحال الحاضر ﴿يتمسكون بالاطلاق﴾ فـي نفي الجزئية والشرطية المشكوكة ﴿في﴾ جميع ﴿أبواب المعاملات﴾ الاعم من العقود والايقاعات ﴿مع ذهابهم﴾ فـي هذه المسألة ﴿الى كون الفاظها﴾ أي الفاظ المعاملات ﴿موضوعة للصحيح﴾ فقط .

---

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) المائدة : ١ .

نعم اوشك في اعتبار شيء فيها عرفاً فلامجال للتمسك باطلاقها في عدم اعتباره، بل لابد من اعتباره لاصالة عدم الاثر بدونه ـ فتأمل جيداً .

وبذلك تبين ان ماتوهمه بعض من ان لازم قول الصحيحي عدم التمسك بالاطلاق في غير محله . هذا كله فيما لو كان الشك في اعتبار الشارع شيئاً زائداً على العرف ﴿نعم او شك في اعتبار شيء فيها﴾ أي في المعاملة ﴿عرفاً﴾ كما لو شك في أن البيع في مثل الدار والعقار يصدق على المعاطات المجردة من اللفظ أم لا ﴿فلا مجال التمسك باطلاقها﴾ أي باطلاق الفاظ المعاملات ﴿في عدم اعتباره﴾ أي عدم اعتبار ذلك المشكوك ،وذلك لعدم احراز عنوان المطلق حينئذ ، بناء على كونه موضوعاً للصحيح ﴿ بل لابد ﴾ حين الشك ﴿ من اعتباره﴾ في المعاملة ، اذ لو أجرى المعاملة بدون ذلك المشكوك ، لم تؤثر الاثر المطلوب ظاهراً ﴿لاصالة عدم الاثر بدونه﴾ أي بدون ذلك المشكوك ، وهذه هي اصالة الفساد المعروفة في أبواب المعاملات حين الشك ﴿فتأمل جيداً﴾ .

ولايذهب عليك ان اصالة الفساد في المعاملة لاتنافي اصالة الصحة المشهورة ولااصالة اللزوم التي ذكرها غير واحد من العلماء تبعاً للعلامة «قدس سره» كما بينها الشيخ «ره» في باب الخيارات من المكاسب .

أما الاول : فلان اصالة الصحة انما تجري في الشبهات المصداقية بعد وقوع الفعل، اذ دليلها « ضع امر أخيك على أحسنه »[1] ونحوه، وذلك كما لو عامل معاملة مع العلم بشرائط المعاملة وموانعها ثم شك في انّه هل كانت المعاملة في حال صغره ، أوكان الطرف مأذون التصرف ونحوه ، فانه يجري

(١) الوسائل ج٨ص٦١٤ .

الثالث :

اصالة الصحة، على اشكال فى بعض الموارد كماذكره الشيخ « ره » في الرسائل وامّا اصالـة الفساد فمجراها في الشبهات المفهومية ،كما اوشك في مدخليـة اللفظ فى عقد البيع ونحوه، والسرفيه انه من باب العنوان والمحصل على ماهو مبنى بعض الاعلام .

وأما الثاني : فلان اصالة اللزوم فرع اصالة الصحة ، وحيث انتفى الاصل انتفى الفرع، وفي المقام بحث طويل أوكلناه الى تقريرات مباحث الاستاذ .

(الثالث:) من الامور الباقية فى المقام بيان كيفية دخالة شي في المركب بحيث لو انتفـى ذلك انتفت التسمية ، وقبل الشروع فى المطلب لابأس ببيان الفرق بين الجزء والشرط فنقول: لو دل الدليل على اعتبار شيء في شيء يكون ذلك الشيء جزءاً، ولودل الدليل على تقييده به يكون شرطاً .

قال العلامة القوچاني « ره » ان الجزء ماكان داخلا فى أصل قوام المركب والشرط ماكان خارجاً عنه وان كان منشأ الخصوصية ، ويفرق بينهما بأن الشرط ماكان اعتباره لفائدة فى غيره ، والجزء ماكان اعتباره لفائـدة متعلقة به بذاته ، وان كان تحصيلـها منه متوقفاً على انضمام سائر الاجزاء اليـه ، وبأن الشرط ما كان صفة وحالـة ، والجزء ماكان فعلا ، والكل متقاربـة[١] انتهى كلامه رفع مقامه .

ثم انّه تظهر الثمرة بين الجزئيـة والشرطية بلزوم قصد القربـة فى أجزاء العبادة ، اذ الامـر بالكل المشروط بقصد القربـة عين الامر بالاجزاء بخلاف الشروط ، الا أن يدل دليل خارج على لزوم قصد القربـة فى الشرائط، كمادل

(١) حاشية القوچانى على الكفاية ج١ص٣٠ .

ان دخل شيء وجودى أو

بالنسبة الى الطهارات الثلاث ، قيل: وتظهر الثمرة فى جريـان قاعدة التجاوز ونحوها .

ثم لايخفى ان المركب كماذكره بعض المحققين على قسمين :

« الاول » المركب الحقيقي ، وهو ماله نظام ووجود واحد مع التركيب كالمادة والصورة، وهو مقابل البسيط الحقيقي الذي له وجود واحد بلاتركيب كالمادة المجردة .

« الثاني » المركب الاعتباري، وهو ماله وجودات حقيقية ، وانما تركيبه ووحدتـه اعتباري ، وحيث أن كل وجودين متقاربين كالشجر الموضوع بجنب الحجر لايسمى مركباً ، فلابـد فى اطلاق الوحدة على الوجودين من أحد أمور ثلاثة :

الاول : أن يكون اعتبـار الوحدة من باب لحاظ الاجزاء بلحاظ واحـد وتصور واحد ، كالدار المركبـة من الغرف وغيرها فاللحاظ واحد والملحوظ مستكثر .

الثاني : أن يكون اعتبار الوحدة من باب ترتـب غرض واحد على هذه الوجودات،كالمعجون المؤتلف من أشياء متباينة الذي له أثر كذا فانهذا المركب يسمى واحداً بلحاظ وحدة الاثر .

الثالث : أن يكون اعتبار الوحدة من باب كون هذه الكثرة تعلق بها طلب واحد كالصلاة التي تعلـق طلب واحـد بالتكبيـر والركوع والسجود وغيرها ، من اجزائها الاخر وعلى كل حال فيسمى كل واحد من تلك الكثرة أجزاءاً .

اذا عرفت هذا فنقول : ﴿ان دخل شيء وجودي﴾ فى المأمور به ﴿أو﴾

عدمي في المأمور به تارة بأن يكون داخلا فيما يأتلف منه ومن غيره وجعل جملته متعلقاً للامر ، فيكون جزءاً له وداخلا في قوامه .

واخرى بأن يكون خارجاً عنه ، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه ، كما اذا أخذ شيء مسبوقاً

دخل شيء ﴿عدمي﴾ فيه يكون على انحاء، ولايخفى ان المراد بدخل الشيء العدمي ان وجود ذلك الشيء يكون مخلا، لأن العدم مؤثر فان التأثير لايتأتى من العدم، وبهذا تبين سقوط الاشكال بأنه كيف يكون العدمي جزءاً أوشرطاً ؟ وعلى كل تقدير فدخل ماله الدخل ﴿في المأمور به تارة بأن يكون داخلا فيما يأتلف﴾ المطلوب ﴿منه﴾ أي من هذا الدخيل ﴿ومن غيره﴾ من سائر الاجزاء ﴿و﴾ ذلك حينما يكون ﴿جعل جملته﴾ أي المركب من هذا ومن غيره ﴿متعلقاً للامر﴾ كما لوأمر بالمركب من الركوع والسجود والقيام ﴿فـ﴾انه لوأمر بهذه الجملة ﴿يكون﴾ كل واحد من هذه الثلاثة ﴿جزءاً له﴾ أي المأمور به فالجزئية أمر منتزع من ذلك التكليف بالمجموع ﴿و﴾ يكون كل جزء ﴿داخلا في قوامه﴾ بحيث لوانتفى بعضها انتفى المركب الا بدليل آخر .

ثم ان الاجزاء قد تكون وجودية ، كالركوع والسجود والتشهد للصلاة ، وقد تكون عدمية كتروك الصوم، وقد تكون مختلفة كالافعال والتروك الدخيلة في الحج .

﴿و﴾ تارة ﴿أخرى﴾ يكون دخل ماله الدخل ﴿بأن يكون خارجاً عنه﴾ أي عن المأمور به ﴿لكنه كان﴾ ذلك المأمور به ﴿مما لايحصل الخصوصية المأخوذة فيه﴾ أي في المأمور به ﴿بدونه﴾ أي بدون ذلك الخارج ﴿كما اذا أخذ شيء﴾ أي المأمور به ﴿مسبوقاً﴾ بذلك الامر الخارج ، بأن كان

أو ملحوقاً به أو مقارناً له متعلقاً للامر، فيكون من مقدماته لامقوماته.

وثالثة: بأن يكون مما يتشخص به المأمور به ، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه ،

تحقق المأمور بـه متوقفاً على سبق ذلك الخارج عليه ، كالوضوء بالنسبـة الى الصلاة ، فانها لاتتحقق الا مسبوقة بالوضوء ﴿أو﴾ أخذ المأمور بـه ﴿ملحوقاً به ﴾ بأن كان الامر الخارج بعد المأمور به بحيث لايتحقق المطلوب الابشرط تحقق ذلك الخارج بعد اتيان المكلف بـه ، وذلك كغسل المستحاضة في الليلة الاتيـة بالنسبة الى صوم اليوم المقدّم عليها ،كما ذهب اليه بعض ﴿أو﴾ أخذ المأمور به ﴿ مقارنـاً له ﴾كالصلاة بالنسبة الى الطهارة الخبثيـة ، والاستقبال والستر ونحوها .

ولايخفى ان مامثلنا للقسم الاول ـ وهو الوضوء بالنسبة الى الصلاة ـ انماهو بناءاً على ان الطهارة المشترطة نفس العمل الخارجي، لاالاثر الحاصل منه، والا كانت كالستر والاستقبال من المقارن .

وعلى كل حال فالمأخوذ سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً يكون ﴿متعلقاً للامر فيكون﴾ ذلك الخارج المأخوذ﴿من مقدماته﴾أي مقدمات المأمور به وشرائطه ﴿لا﴾ من﴿مقوماته﴾ وأجزائه الداخلة فيه. ولايخفى ان تسمية الشرط المتأخر مقدمة بالعناية والمجاز .

﴿و﴾ تارة ﴿ثالثة﴾ يكون دخل ماله الدخل ﴿بأن يكون مما يتشخص به المأمور بـه﴾ بـأن يكون لحاظ الخصوصية بالاضافـة الى الفرد أي الحصـة المتشخصة من المهية ﴿بحيث يصدق على﴾ الكلي ﴿المتشخص به﴾أي بهذا التشخص ﴿عنوانه﴾ أي عنوان ذلك الشيء .

وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة ، ودخل هذا فيه أيضاً طوراً بنحو الشطرية ، وآخر بنحو الشرطية .

مثلا : الجماعة مما يتشخص بها الصلاة المأمور بها ، بحيث يصدق على كلي الصلاة المتشخص بها عنوان الجماعة، فيقال صلاة الجماعة ﴿وربما يحصل له﴾ أي المأمور به ﴿بسببه﴾ أي بسبب ماله دخل في مقام التشخص ﴿مزية﴾ في المأموربه ﴿أونقيصة﴾ فيها ﴿ودخل هذا﴾ أي ماله دخل في مقام التشخص ﴿فيه﴾ أي في المأموربه ﴿أيضاً﴾ على قسمين ،كما كانت الخصوصية الدخيلة في أصل المهية على نحوين ﴿طوراً﴾ يكون دخله ﴿بنحو الشطرية﴾ والجزئية للفرد ، ﴿و﴾ طوراً ﴿آخر بنحو الشرطية﴾ والخارجية بالنسبة اليه .

والمتحصل من أول المطلب الى هنا ان دخل ماله الدخل على قسمين :

الاول : أن يكون ملحوظاً بالنسبة الى المهية ، الثاني أن يكون ملحوظاً بالنسبة الى الفرد ، وكل من هذين على ضربين :

الاول : أن يكون دخيلا بنحو الشرطية .

الثاني: أن يكون دخيلا بنحو الجزئية . ثم ان الشرط والجزء الدخيلين في الفرد قد يكون موجباً للمزية وقد يكون موجباً للنقيصة فالاقسام ثمانية: الاول : جزء المهية كالحمد ، الثاني : شرط المهية المتقدم كالطهارة ، الثالث : شرط المهية المقارن كالستر ، الرابع : شرط المهية المتأخر كالغسل للمستحاضة ، الخامس : جزء الفرد الموجب للمزية كالقنوت ، السادس : جزء الفرد الموجب للنقيصة كالفرقعة في الصلاة ، السابع : شرط الفرد الموجب للمزية كالجماعة ، الثامن: شرط الفرد الموجب للمنقصة كالحمامية للصلاة في الحمام ـ فتأمل .

فيكون الاخلال بما لـه دخل باحد النحوين فى حقيقة المأمور بـه وماهيته موجباً لفساده لامحالة ، بخلاف ماله الدخل فى تشخصه وتحققه مطلقاً شرطاً كان أو شطراً ، حيث لايكون الاخلال بـه الا اخلالا بتلك الخصوصية ، مع تحقق المهية بخصوصية اخرى غير موجبة لتلك المزية،

﴿فيكون الاخلال بما لـه دخل بأحد النحوين﴾ من الشرطية والجزئية ﴿في حقيقة المأمور بـه وماهيته﴾ كالاربعة الاول من الاقسام الثمانية ﴿موجباً لفساده ﴾ أى فساد المأمور بـه ﴿ لا محالة ﴾ اذ الكل عدم عند عدم جزئـه ، والمشروط عدم عند عدم شرطه، الاأن يدل من الخارج دليل على الاكتفاء بالناقص في بعض المقامات، كما دل في بعض الاجزاء والشرائط الذكرية ﴿بخلاف ماله الدخل في تشخصه﴾ أي تشخص المأمور به ﴿وتحققه﴾ مما لوحظ بالنسبة الى الفرد كالاربعة الاخيرة من الاقسام الثمانية .

واليه أشار بقوله: ﴿مطلقاً﴾ أي سواء كان ﴿شرطاً﴾ بأن ﴿كان﴾ خارجاً ﴿أو﴾ كان ﴿شطراً﴾ وكان داخلا وسواء كان موجباً للمزيـة أو موجباً للمنقصة ﴿ حيث ﴾ علـة لعدم فساد المهيـة بسبب الاخلال بالخصوصيات الفردية ﴿لا يكون الاخلال بـه ﴾ أي بمالـه الدخل في التشخّص ﴿ الا اخلالا بتلك الخصوصيـة ﴾ الفرديّة الموجبة للمزيـة أو المنقصة ﴿ مع تحقّق ﴾ أصل ﴿المهية﴾ المطلوبة ﴿بخصوصية أخرى﴾ نهايته ان هذه الخصوصية الاخرى ﴿ غير موجبة لتلك المزية ﴾ التي كانت للمهية المتحققة في ضمن الخصوصية الاولى مثلا : لولم يأت بالصلاة فى المسجد لم تبطل الصلاة ، وانسلاخها عن خصوصية المسجدية يوجب تحققها في ضمن خصوصية البيتية التي لم تكن موجبة

بل كانت موجبة لنقصانها كما أشرنا اليه كالصلاة فى الحمام .

ثم انه ربما يكون الشيء ممايندب اليه فيه بلادخل له أصلا لا شطراً ولاشرطاً فى حقيقته ولافى خصوصيته وتشخصه، بل له دخل ظرفاً فى مطلوبيته بحيث لايكون مطلوباً الا اذا

للمزية ولاللمنقصة .

﴿بل﴾ قدتحقق المهية فيضمن خصوصية ثابتة ﴿كانت موجبة لنقصانها﴾ عن مرتبتها ﴿كماأشرنا اليه﴾ بقولنا سابقاً: «وربمايحصل له بسببه مزية أونقيصة» وذلك ﴿كالصلاة فى الحمام﴾ مثلا للمهية المجردة مائة درجة من الثواب وفي المسجد مائة وعشرة وفي الحمام تسعون .

﴿ ثم ﴾ ان ماتقدم كلـه في صورة دخل شيء في المأمور بـه على أحد الانحاء الثمانية المتقدمة ، ويتصور قسم آخر وهو ان يكون الشيء غير دخيل في المأمور به .

بل كان المأمور به دخيلا فيه بأن كان ظرفاً له، ويكون الشارع قد أمر بفعل ذلك الشيء في المأمور به، اذ ﴿انه ربما يكون الشيء﴾ الخارج عن المأمور به ﴿ممايندب اليه﴾ أي الى ذلك الشيء ﴿فيه﴾ أى فى المأمور به بأن يجعل المأمور به ظرفاً لذلك الامر الخارج ﴿بلادخل له﴾ في المأمور به ﴿أصلا﴾ بأن لايكون دخيلا في المهية ولافي الفرد ﴿لاشطراً ولاشرطاً﴾ وذلك بأن لايكون له دخل ﴿في حقيقته﴾ وماهيته ﴿ولا﴾ دخل ﴿ في خصوصيته وتشخصه ﴾ الفردية .

﴿ بل ﴾ كان ﴿ له ﴾ أي هذا الخارج ﴿ دخل ظرفـاً في مطلوبيته ﴾ ومحبوبيته ﴿ بحيث لايكون ﴾ هذا الخارج ﴿ مطلوباً ﴾ للمولى ﴿ الا اذا

وقع في أثنائـه ، فيكون مطلوبـاً نفسياً في واجب أو مستحب . كما اذا كان مطلوبـاً كذلك قبل أحدهما أو بعده ، فلايكون الاخلال به موجباً للاخلال به ماهية ولاتشخصاً وخصوصية أصلا .

وقع في أثنائه ﴾ من غيرفرق بين أن يكون هذا المظروف الخارجي واجباً أو مستحباً ﴿فيكون﴾ على كل تقدير ﴿مطلوبـاً نفسياً في﴾ ضمن أمر ﴿واجب أو﴾أمر ﴿مستحب﴾ وذلك كالمضمضة والاستنشاق في ضمن الوضوء الواجب أوالمستحب، وكرد السلام في ضمن الصلاة الواجب أوالمستحب ـ كذا قيل وفيه نظر، اذ رد السلام ليس مطلوبيته مقيداً بالصلاة وكذا المضمضة والاستنشاق جزآن لاخارجان فتأمل . وقد يمثل بنحو أدعية شهر رمضان بناءاً على تقييدها بالصائم .

وكيف كان، اذا كان شيء مطلوباً في ضمن فعل لايكون الاخلال به موجباً للاخلال بذلك الفعل ﴿كما اذا كان مطلوباً كذلك﴾ نفسياً ﴿قبل أحدهما﴾ أي قبل واجب أومستحب ﴿أو بعده﴾ أي بعد أحدهما ﴿فلايكون الاخلال بـه﴾ أي بذلك المظروف أوالمعتبر قبل الواجب والمستحب أو بعدهما ﴿موجباً للاخلال به﴾ أي بذلك المأمور به المطلوب، فلووجب أواستحب مجيء زيد قبل مجيء القوم الواجب أوالمستحب أو في أثناء مجيئهـم أو بعده فلم يجيء لم يكن مخلا بوجوب مجيء القوم أواستحبابـه، اذ لايخل عدمه بذلك المطلوب لا ﴿ماهية ولاتشخصاً وخصوصية أصلا﴾ .

وبهذا كلـه تبين ان الاقسام المتصورة خمسة: الاول جزء المهية ، الثاني شرطها ، الثالث أجزاء الفرد ، الرابع شرائطها ، الخامس المطلوب في ضمن المهية .

اذا عرفت هذا كله فلاشبهة فى عدم دخل ماندب اليه فى العبادات نفسياً فى التسمية بأساميها ، وكذا فيما له دخل فى تشخصها مطلقاً ، وأمـا ماله الدخل شرطاً فى أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضاً الى عدم دخله فى التسمية بها ، مع

﴿اذا عرفت هذا كله﴾ فالكلام يقع حينئذ فى أن أي الاقسام الخمسة يكون مركزاً للنزاع بين الصحيحي والاعمى، أما القسم الخامس ﴿فلاشبهة في عدم دخل ماندب اليه﴾ وجوباً أواستحباباً ﴿في العبادات﴾ الواجبة أوالمستحبة حين ماكان دخله ﴿نفسياً﴾ لاجزء المهية أوالفرد وشرطهما ﴿في التسمية بأساميها﴾ متعلق بقوله: «عدم دخل» .

والحاصل: ان القسم الخامس لا دخل له بالنزاع بين الصحيحي والاعمى اذ اسم العبادة غيرمربوط بـه يقيناً، لبداهة ان مركز الامر هو المسمى وحيث لا ربط لذلك المظروف بالمسمى فلايقع مورداً للنزاع ﴿وكذا﴾ لاشبهة ﴿فيما له دخل فى تشخصها﴾ أي تشخص المهية أي القسم الثالث والرابع فانه خارج عن حريم النزاع قطعاً، اذ جزء الفرد وشرطه الخارجان عن حقيقة المهية ليساداخلين فى المسمى بلفظ الصلاة مثلا، وان كان الفرد متحداً مع المهية حال الوجود فليس الاخلال بهما موجباً للاخلال ببعض مااعتبر فى المهية ﴿مطلقاً﴾ شرطاً كان ذلك المشخص الفردي كالجماعة أوجزءاً كالقنوت .

﴿واما﴾ القسم الثاني وهو ﴿ماله الدخل شرطاً في أصل ماهيتها﴾ أي مهية العبادة ﴿فيمكن الذهاب أيضاً﴾ كالاقسام السابقة ﴿الى عدم﴾ كونه محل النزاع بين الصحيحي والاعمى لعدم ﴿دخله في التسمية بها﴾ أي بالعبادة نظراً الى كون الشرط خارجاً عن قوام المهية ﴿مع﴾ ان الاسم موضوع للمهية فينتج عدم دخل

الذهاب الى دخل ماله الدخل جزءاً فيها فيكون الاخلال بالجزء مخلا بها دون الاخلال بالشرط ، لكنك عرفت ان الصحيح اعتبارهما فيها .

الشرط في الاسم .

وأما القسم الاول: وهو ماله الدخل جزءاً في مهية العبادة فاللازم ﴿الذهاب الى﴾ كونه دخيلا في التسمية، اذ انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل قطعاً فان ﴿دخل ماله الدخل جزءاً فيها﴾ أي في التسمية من البديهيات، فلا اشكال في جريان النزاع بين الصحيح والاعم فيها ﴿فيكون الاخلال بالجزء مخلا بها﴾ أي بالتسمية ﴿دون الاخلال بالشرط﴾ فانه لا يخل بالتسمية كما عرفت .

﴿لكنك عرفت﴾ فيما تقدم ﴿ان﴾ لفظ الصلاة على ﴿الصحيح﴾ موضوع للجامع الذي يشار اليه بآثاره كقولنا : الناهية عن الفحشاء والمنكر وعمود الدين ومعراج المؤمن ونحوها، وحينئذ يكون المسمى بلفظ الصلاة ملزوم الناهي عن الفحشاء ونحوه، ومن المعلوم ان الناهي عن الفحشاء لا يتحقق الا بتحقق جميع الاجزاء والشرائط، وعلى هذا فيجري النزاع بين الصحيحي والاعمي في ﴿اعتبارهما﴾ أي الجزء والشرط ﴿فيها﴾ أي في العبادات ولا يختص النزاع بالجزء فقط .

وماذكر من كون الشرط خارجاً عن قوام المهية فلادخل له في التسمية ، مردود بأن الادلة الخاصة كالتبادر وصحة السلب والاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والآثار للمهية ،

وكذلك الاخبار الدالة على نفي المهية بانتفاء جزء أو شرط كلها دالة على دخول الشرط كالجزء في الطبيعة التي اطلق الاسم عليها ، بل قد يقال :

الحادى عشر :

اعتبار الشرط فى التسمية أولى، حيث ان الفاقد للشرط يكون مباينا مع المسمى دون الفاقد للجزء ، فانّه يكون مشتملا على بعض المسمى وان لم يكن مشتملا على تمامه .

ولايذهب عليك ان ماذكرنا من جريان النزاع بالنسبة الى الشرائط انماهو فيما لايكون دخيلا في التسمية حتى على الاعم، اما الشرط الذي هو كذلك كالموالاة ونحوها لايمكن اخراجه عن التسمية قطعاً حتى على الاعم لانمحاء صورة الصلاة بدونه .

« الامر الحادى عشر »

فى الاشتراك

اعلم ان الاشتراك على قسمين :

«الاول» المعنوي وهوما اذا كان اللفظ معنى واحد، ويكون ذلك المعنى مشتركاً بين أكثر من واحد، كما قالوا في لفظ العلم فان معناه الطرف الراجح وهو اما مع المنع عن النقيض وهو القطع أوبدونه وهو الظن، وهذا القسم ليس محل الكلام، واطلاق المشترك غير منصرف اليه .

« الثاني » الاشتراك اللفظي وهذا مقابل الترادف ، اذ الترادف هومايكون لفظان لمعنى واحد كالاسد والليث للحيوان المفترس الكذائـــي ، والاشتراك هو مايكون معنيان للفظ واحد بأن يكون اللفظ موضوعاً لكل واحد من المعنيين استقلالا وضعياً تعيينياً أو تعينياً أو بالاختلاف ، وهذا القسم هو المنصرف من لفظ المشترك والكلام فيه فنقول : اختلفوا في المشترك اللفظي فذهب بعض

الحق وقوع الاشتراك للنقل والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين أو أكثر للفظ واحد ، وان أحاله بعض

الى استحالته وقوعاً ، وآخرون الى وجوبه وثالث الى امكانه ، ورابع الى استحالته في القرآن الحكيم دون غيره ، و ﴿ الحق وقوع الاشتراك النقل ﴾ من أهل اللغة فانهم لايختلفون في ان القرء اسم للحيض والطهر ، وكذا أمثاله قال التفتازاني :

ده لفظ از نوادر ألفاظ بر شمر
هر لفظ را دو معنى وان ضديكدگر
جون‌وصريم وسدفه‌وظن‌است‌وشفّ‌وبين
قرء است وهاجد وجلل ورهوه‌اى پسر

١ ـ الابيض والاسود ٢ ـ الصبح والليل ٣ ـ ضياء الصبح والظلمة ٤ ـ اليقين والشك ٥ ـ الكثير والقليل ٦ ـ الوصل والفراق ٧ـ الطهروالحيض ٨ ـ النائم واليقظ ٩ ـ الكبير والصغير ١٠ ـ المنخفض والمرتفع .

﴿ والتبادر ﴾ فانه يتبادر كل من المعنيين عن اللفظ المشترك بدون قرينة ﴿ وعدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين ﴾ فانه لايصح سلب لفظ القرء عن الطهر والحيض، من غيرفرق بين أن يكون معنيان ﴿أوأكثر للفظ واحد﴾فكما لايصح سلب لفظ القرء عنهما ، لايصح سلب لفظ العين عن الجارية والباصرة وغيرهما من المعاني. وقوله: «بالنسبة الى معنيين» متعلق بالنقل والتبادر وصحة السلب كمالايخفى .

﴿وان أحاله﴾ أي الاشتراك ﴿بعض﴾ مستندين الى أنه حين الاستعمال اما أن يأتي بالقرينة المعينة الواضحة أو لايأتي ، والاول موجب التطويل بلا

لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن ، لمنع الاخلال أو لا لامكان الاتكال على القرائن الواضحة ومنع كونه مخلا بالحكمة ثانياً لتعلق الغرض بالاجمال أحياناً ،

طائل وهو مخالف لحكمة الواضع والثاني موجب ﴿لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع﴾، فان غرض كل واضع تفهيم المقصود بطريق سهل، فلو وضع المشترك أخل بالغرض ﴿لخفاء القرائن﴾ أو عدمها حسب الفرض، بل ربما حكي عن صاحب تشريح الاصول الاشكال في أصل امكان الاشتراك بناءاً على كون الوضع جعل الملازمة الذهنية لاالتعهد، فالاشتراك مستلزم لتحقق الملازمتين الذهنيتين المستقلتين وهذا محال، لكن شيء من هذه الوجوه لاتصلح للاستحالة الوقوعي فضلا عن الذاتي ﴿لمنع الاخلال﴾ بالتفهيم ﴿أولا﴾ وذلك ﴿لامكان الاتكال﴾ حين الاستعمال ﴿على القرائن الواضحة﴾ الجلية بحيث لايلزم نقض الغرض .

وأما حديث التطويل بلاطائل، فيأتي الجواب عنه في رد قول المفصل بين القرآن وغيره .

وبهذا سقط الاشكال الاول والشق الاول من الاشكال الثاني ﴿و﴾ أما الشق الثاني من الاشكال الثاني ففيه ﴿منع كونه﴾ أي الاخلال بالتفهيم ﴿مخلا بالحكمة﴾ الداعية الى الوضع ﴿ثانياً﴾ اذ لانسلم كون حكمة الوضع التفهيم مطلقاً ﴿لتعلق الغرض بالاجمال﴾ وعدم تعيين المراد ﴿أحياناً﴾ كما لولم يعلم المتكلم أو يقصد الاخفاء من السامع أو نحو ذلك . وأمّا المحكي عن صاحب التشريح ، فجوابه عدم التنافي في حصول المعنيين على نحو الاستقلال في الذهن عند سماع اللفظ المشترك كما في حضور المدركات في الحس

كماان استعمال المشترك فى القرآن ليس بمحال كما توهم ، لاجل لزوم التطويل بلاطائل مع الاتكال على القرائن ، والاجمال فى المقال لولا الاتكال عليها ، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كمالايخفى ، وذلك

المشترك دفعة، اذ الوضع أمر اختراعي جعلي، فالعلم الارتكازي بالوضع سبب لانسباق المعنى الى الذهن كمالايخفى .

فتبين عدم الاستحالة وبطلان أدلة القائل بها ﴿كما أن﴾ قول المفصل بين القرآن وغيره باطل ، فان ﴿استعمال المشترك فى القرآن﴾ الحكيم ﴿ليس بمحال كماتوهم﴾ اذ لا وجه للاستحالة الا ﴿لاجل﴾ توهم أحد أمرين على سبيل البدل :

الاول: ﴿لزوم التطويل بلاطائل﴾ وفائدة ﴿ مع الاتكال على القرائن ﴾ المعينة للمراد، ولايخفى ان هذا انما يستقيم اذا كان هناك لفظ آخر مرادف للفظ المشترك حتى يقال: «انه لوعدل عن اللفظ المعين الى المشترك لزم التطويل بلاطائل» والا فلامحيص عن استعماله، فلايكون حينئذ تطويلا بلاطائل، ويكون من قبيل استعمال اللفظ الخماسي لتفهيم المراد فيمالايكون هناك لفظ رباعي أو ثلاثي يفيد المراد .

﴿و﴾ الثاني: لزوم ﴿الاجمال في المقال﴾ المفوت لغرض التفهيم ﴿لولا الاتكال عليها﴾ أي على القرائن. ﴿و﴾ حيث كان ﴿ كلاهما﴾ من التطويل والاجمال ﴿غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه﴾ اذ الاول لغو، والثاني نقض للغرض فاللازم خلو القرآن عن المشترك ﴿كمالايخفى﴾ .

وفيه مالايخفى ﴿وذلك﴾ ان اتيان القرينة ـ كمافي الشق الاول ـ لايلزم منه

لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أومقال أتى به لغرض آخر ، ومنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى ، مع كونه مما يتعلق به الغرض ، والا لماوقع المشتبه فى كلامه ، وقد أخبر فى كتابه الكريم بوقوعه

تطويل بلاطائل، لان نفس التطويل قديكون موافقاً للغرض فيمالو كان الكلام مع المخاطب مطلوباً، كماقال موسى عليه السلام: «هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى»[1] .

وقد حكى فى كشكول شيخنا البهائي في جواب بعض الاعراب لبعض الملوك حين سأله عما في يده مايقضي العجب ، مضافاً الى انه ربما لايكون تطويلا ولو مع اتيان القرينة ﴿لعدم لزوم التطويل فيماكان الاتكال على حال﴾ كما لوقال لليقظ هجد ، أوقال للحائض هل تم قرئك ، ﴿أو﴾ كان الاتكال في التفهيم على ﴿مقال أتى به لغرض آخر﴾ كقوله تعالى : « عيناً يشرب بها عباد الله »[2] وقوله: « فانفجرت منه اثنتى عشرة عيناً »[3] فان المراد العين الجارية بقرينة يشرب وانفجرت، مع انهما اتى بهما لداع آخر .

وبهذا سقط الشق الاول عن دليل المفصل ﴿و﴾ يمكن ﴿منع﴾ الشق الثاني أيضاً بعدم تسليم ﴿كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى﴾ اذ ﴿ مع كونه﴾ أي الاجمال ﴿ممايتعلق به الغرض﴾ لايكون المقصود التفهيم حتى يلزم نقض الغرض ﴿ والا ﴾ يكن الاجمال لائقاً بكلامه عز شأنه ﴿لما وقع المشتبه في كلامه﴾ تعالى ﴿وقد أخبر﴾ جل وعز ﴿فى كتابه الكريم بوقوعه﴾

---

(١) طه : ١٨ .

(٢) الانسان : ٦

(٣) البقرة: ٦٠ .

فيه قال الله تعالى: «آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات»[١]
وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات، لاجل عدم تناهي المعاني

أي وقوع المشتبه ﴿فيـه﴾ بالصراحة ﴿قال الله تعالى﴾ في سورة آل‌عمران « هو الذي أنـزل عليك الكتاب منه ﴿آيـات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات﴾ الاية .

وأما وجه وقوع المشتبه في الكتاب الحكيم فله وجوه ، قال في الصافي في تفسير الآيـة « هو الذي أنـزل عليك الكتاب منه آيـات محكمات » احكمت عباراتها بأن حفظت من الاجمال « هن أم الكتاب » أصله يرد اليها غيرها «واخر متشابهات » محتملات لايتضح مقصودها الا بالفحص والنظر ، ليظهر فيها فضل العلماء الربانيين في استنباط معانيها وردها الى المحكمات ، وليتوصلوا بها الى معرفة الله تعالى وتوحيده .

العياشي عن الصادق عليه السلام ، انه سئل عن المحكم والمتشابه ؟ فقال: المحكم مايعمل به والمتشابه مااشتبه على جاهله[٢].

﴿وربما توهم وجوب وقـوع الاشتراك في اللغات﴾ في قبال من توهـم امتناعه وذلك ﴿لاجل عـدم تناهي المعاني﴾ الجزئية . مثلا لجزئيات الرائحة

---

(١) آل‌عمران : ٧ .

(٢) الصافي في تفسير الايـة السابعة من آل عمران ، ولايخفى ان الروايـة التي رواها عن العياشي مركبة من روايتين أخذ معنى المحكم من رواية ومعنى المتشابه من رواية اخرى .

وتناهى الالفـاظ المركبات ، فلابد من الاشتراك فيها ، وهو فاسد لوضوح امتنـاع الاشتراك فى هذه المعانى ، لاستدعائه الاوضاع الغير المتناهية ، ولو سلم لم يكد يجدى الا فى مقدار متناه؛ مضافاً الى تناهى المعانى الكلية، وجزئياتها وان كانت غير متناهية ، الاان

ليست أسامي خاصة مع اختلافها غاية الاختلاف، ولهذا يكون التفهيم لها بالاضافة الى ذى الرائحة فيقولون رائحة الدهن، ورائحة اللحم ، ورائحة الخبز ونحوها.

والحاصل : ان عدم تناهي المعاني «وتناهي الالفاظ المركبات» موجب لوضع المشترك «فلابد من الاشتراك فيها» أى في الالفاظ حتى تطابق المعاني غير المتناهية «وهو» توهم «فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني» على فرض عدم تناهيها «لاستدعائه» أي الاشتراك «الأوضاع الغير المتناهية» وهو محال بالنسبة الى الواضع الممكن ، اذ الممكن متناه كما لايخفى .

وقول الحكماء بعدم تناهي النفوس الناطقة خال عن الدليل ، بل الحجة على خلافه .

«ولو سلم» ان صدور غير المتناهي من الواضع ممكن ـ بفرض كـون الواضع هو الله تعالى ـ فلا نسلم أيضاً وضع غير المتناهي ليلزم المشترك ، اذ «لم يكد يجدي» غير المتناهي «الا في مقدار متناه» من المعاني لعدم استعمال الممكن الامر غير المتناهي بـديهة ، فالوضع في المقدار الزائد مـن الممكن الاستعمال لغو ، الا أن يقال : انـه وضع بالنسبة الى استعمالات نفسه تعالى ـ فتدبر .

«مضافاً الى تناهـي المعاني الكلية» كمطلق الرائحة فـي المثال المتقدم «وجزئياتها» أي جزئيات تلك الكليات «وان كانت غير متناهية» فرضاً «الا أن

وضع الالفاظ بازاء كلياتها يغني عن وضع لفظ بأزائها كما لا يخفى ، مع ان المجاز باب واسع ـ فافهم .

وضع الالفاظ بأزاء كلياتها﴾ المتناهية قطعاً﴿ يغني عن وضع لفظ بازائها﴾ أي بازاء جزئيات تلك الكليات ﴿كما لايخفى﴾ على العارفين باللسان ﴿مع ان﴾ افهام المتكلمين المقاصد لايلزم أن يكون بنحو الحقيقة حتى يحتاج الى الوضع بل ﴿المجاز باب واسع﴾ فيمكن التفهيم بنحو المجاز، ولايثبت وجوب الاشتراك ﴿فافهم﴾ يمكن أن يكون اشارة الى جواب آخر عن الدليل ، وهو ان القول بتناهي الالفاظ ممنوع، اذ تناهي الحروف الهجائية لايلازم تناهي المركبات كما في الاعداد ، فكان المراد تناهي المقدار الذي يسهل معه تفهيم المرادات .

وأما ما قد يذكر من احتمال كونه اشارة الى أن الموضوع له او كان متناهياً فالمناسب له لايكون الا متناهياً فلا يفي المجاز بجميع المعاني ، فلا يخلو من نظر ، اذ لاتلازم بين تناهي الموضوع له وتناهي المناسبة .

ولقد أجاد في التقريرات حيث أضرب عن هذا البحث بالكلية وأبدله بقوله: لا اشكال في امكان الاشتراك والترادف ، ووقوعهما في لغة العرب وغيرها ، ولا يعتني ببعض التسويلات والمغالطات التي فسادها غنيّ عن البيان ، انما الاشكال في منشئهما فالمعروف انه الوضع تعييناً أو تعيناً لكنه يظهر من بعض المؤرخين انهما حدثا من خلط بعض اللغات ببعض . مثلا : كان يعبر عن معنى في لغة الحجاز بلفظ ، ويعبر عن ذلك المعنى في لغة العراق بلفظ آخر، وبذلك اللفظ عن معنى آخر ، ومن جمعهما أخيراً وجعل الكل لغة واحدة حدث الاشتراك والترادف ، ولافائدة مهمة في تحقيق ذلك ـ انتهى .والظاهر كون الحق مع الجانبين جزئياً، فبعض الترادف والاشتراك من قبيل الاول وبعضهما من قبيل الثاني .

الثانى عشر : انه قد اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد على سبيل الانفراد والاستقلال ، بأن يراد منه كل واحد ، كما اذا لم يستعمل الا فيه

«الامر الثانى عشر»

فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد مطلقاً سواء كانا حقيقيين او مجازيين او مختلفين .

ثم ان الاستعمال في أكثر من معنى يتصور على وجوه أربعة :

الاول : أن يستعمل في معنى يتناول جميع المعاني كالمشترك المعنوي .

الثاني : أن يستعمل في الكل على سبيل البدل نحو النكرة وهذان القسمان مما لاخلاف فيهما صحة ووقوعاً .

الثالث: أن يستعمل في المجموع من حيث هو مجموع كأنهما جزئي المعنى فيدل اللفظ على كل واحد بالتضمن وقد قيل بالخلاف فيه كالرابع .

الرابع : أن يستعمل في كل واحد على سبيل الانفراد والاستقلال .

ثم ﴿انه قد اختلفوا في﴾ هذا القسم وهو ﴿جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد﴾ حقيقيين كانا أم مجازيين أم مختلفين كما تقدم ، بأن يكون كل واحد منهما ﴿على سبيل الانفراد والاستقلال﴾ ويلحظ كل واحد منهما لحاظاً مستقلا ﴿بأن يراد منه﴾ أي من اللفظ ﴿كل واحد﴾ منهما مستقلا بحيث يكون كل واحد مدلالو مطابقياً ﴿كما اذا لم يستعمل﴾ اللفظ ﴿الا فيه﴾ أي في ذلك المعنى الواحد فقط ، ولايذهب عليك ان ذلك فيما كان الجمع ممكناً ، فلو قال «زيد هاجد» وأراد معنييه كان من المناقضة البديهية البطلان .

على أقوال : أظهرها عدم جواز الاستعمال فى الاكثر عقلا ، وبيانه : ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى ، بل جعله وجهاً وعنواناً له بل بوجه نفسه كأنه

والحاصل : انـه اختلف في القسم الرابع ﴿على أقـوال﴾ الاول الجواز مطلقاً ، الثانى المنع مطلقاً ، الثالث الجواز فـي التثنية والجمع دون المفرد ، الرابع الجواز في النفي دون الاثبات .

ثم المجوزون بين من قال انه بطريـق الحقيقة ، وبين من قال انه بطريـق المجاز ، وبين المفصل بين التثنية والجمع فيكون حقيقة وبين المفرد فيكـون مجازاً ﴿أظهرها﴾ عند المصنف ﴿عدم جواز الاستعمال في الاكثر عقلا﴾ من غير فرق بين النفي والاثبات والتثنية والجمع ، وهذا قول خامس في المسألة اذ القول الثاني كما يظهر من تعبيرات القوم فـي الجواز العرفي بمعنى المطابقة لقواعدهم .

﴿وبيانه﴾ يتوقف على تمهيد مقدمة وهي : ان الاستعمال قد يكون بمعنى كون اللفظ علامة لارادة المعنى بطريق المواضعة ، وقد يكون بمعنى جعل اللفظ قالباً للمعنى بحيث يوجد بينهما نحو اتحاد ، وهذا هـو الذى اختاره المصنف «ره» فقال : ﴿ان حقيقة الاستعمـال﴾ ومعناه ﴿ليس مجرد جعل اللفظ﴾ حين الاستعمال ﴿علامة لارادة المعنى﴾ كالنصب الموضوعة علامة للفراسخ ونحوها من سائر العلامات حتى يقال : كما يصح جعل علامة واحدة لامور متعددة كذلك يصح جعـل اللفـظ واستعمالـه وارادة معانـي متعددة ، ﴿بل﴾ استعمال اللفظ عبارة عن ﴿جعله وجهاً وعنواناً له﴾ أى للمعنى ﴿بل﴾ اللفظ ﴿بوجـه﴾ صحيح ﴿نفسه﴾ أى نفس المعنى ومن مراتب وجوده حتى ﴿كأنه﴾ أى المعنى هـو

الملقى . ولـذا يسرى اليه قبحه وحسنه كما لا يخفى .

ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك الا لمعنى واحد ، ضرورة ان لحاظه هكـذا فى ارادة معنى ينافى لحاظه كذلك فى ارادة الاخـر حيث ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون الا بتـبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه فى ذى الوجـه والعنوان

﴿الملقى﴾ الى المخاطب .

وبالجملة الاستعمال عبارة عن ايجاد المعنى بوجوده اللفظي، كما أن الكتابة عبارة عن ايجاده بوجوده الكتبي ﴿ولذا﴾ نرى ان آثار وجود المعنى يترتب على اللفظ، فيحكم عليه بأحكام المعنى فيقال زيد قائم، كما يترتب عليه أحياناً أحكام اللفظ فيقال زيد أسم أو ثلاثي، فيحكم عليه بأحكام اللفظ و ﴿يسرى اليه﴾ أي الى اللفظ ﴿قبحه وحسنه﴾ أي حسن المعنى وقبحه، فلفظ الورد حسن، ولفظ العذرة قبيح، وكذلك توجه المتكلم والمخاطب حين التكلم الى المعنى لا الى اللفظ ﴿كما لا يخفى﴾ .

﴿و﴾ اذ علمت المقدمة قلنا: ﴿لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك﴾ أي وجهاً وعنواناً ﴿الا لمعنى واحد﴾ فقط، اذ لا يعقل فناء شيء في شيئين ﴿ضرورة ان لحاظه﴾ أي لحاظ اللفظ ﴿هكذا﴾ وجهاً وفانياً ﴿في ارادة معنى﴾ من المعاني ﴿ينافي لحاظه﴾ أي لحاظ اللفظ ﴿كذلك﴾ وجهاً وعنواناً وفانياً ﴿في ارادة﴾ المعنى ﴿الاخر﴾ في استعمال واحد. وبالجملة وحدة الاستعمال تقتضي وحدة المعنى المستعمل فيه ﴿حيث ان لحاظه﴾ أي لحاظ اللفظ ﴿كذلك﴾ وجهاً وفانياً ﴿لا يكاد يكون﴾ عند الاستعمال ﴿الا بتبع لحاظ المعنى﴾ بأن يكون اللفظ ﴿فانياً فيه﴾ أي في المعنى نحو ﴿فناء الوجه في ذي الوجه و﴾ فناء ﴿العنوان

في المعنـون ، ومعه كيف يمكن ارادة معنى آخـر معه كذلك في استعمال واحد ، مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال .

وبالجملة لايكاد يمكن في حـال استعمال واحد لحاظه وجهاً لـمعنيين وفانياً في الاثنين الا أن يكون اللاحظ أحول العينين .

فانقـدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مفرداً كان أو غيره في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز .

في المعنون﴾ .

وقد تبين ان وجود العنوان مرتبة من وجود المعنون ولكل معنى وجود ، فلا يمكن اجتماع الوجودين في وجود واحد ﴿ومعه﴾أي مع كون اللفظفانياً ووجهاً﴿كيف يمكن ارادة﴾المستعمل﴿معنى آخر معه﴾أي مع المعنىالاول بحيث يكون اللفظ بالنسبة الى المعنى الثاني ﴿ كذلك ﴾ فانياً فيـه ووجهاً له ﴿ في استعمال واحد مع استلزامـه ﴾ أي استلزام استعمال اللفظ في المعنـى الثاني ﴿لحاظ آخر ﴾ بالنسبة اليـه ﴿ غير لحاظه ﴾ أي لحاظ اللفظ أولا ﴿كذلك﴾ فانياًووجهاًللمعنىالاول ﴿فيهذاالحال﴾ الذييستعمل اللفظفيهما.

﴿وبالجملة لايكاد يمكن ﴾ عقلا ﴿ في حال استعمال واحد لحاظه ﴾أي لحاظ اللفظ ﴿ وجهاً لمعنيين ﴾ مستقلين ﴿ وفانياً في الاثنيـن ﴾ بحيث يتحد وجوده مع وجودهـما ﴿ الا أن يكون اللاحظ أحول العينيـن ﴾ فيرى اللفظ الواحد اثنينفيزعم انكل واحد من اللفظين فان في معنى واحد منالمعنيين.

﴿فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مفرداًكان أوغيره في أكثر من معنى بنحو الحقيقـة أوالمجاز﴾ .

. . . .

هذا وقال السيد الخوئي « مد ظله » في تعليقته على أجود التقريرات مالفظه لااستحالة في الجمع بين اللحاظين بل هو واقع كثيراً .

نعم يستحيل الجمع بين اللحاظين على ملحوظ واحد، لكن استعمال اللفظ الواحد في معنيين لايستلزمه ، بعد ماعرفت من أن حقيقة الوضع هو التعهد والالتزام بأنه متى ماأراد المتكلم تفهيم معنى يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً وعليه فليس شأن اللفظ الا انه علامة للمعنى ، ولامانع من جعل علامة واحدة لشيئين كماهو ظاهر .

نعم ان الاستعمال في أكثر من معنى واحد خلاف الظهور العرفي فلايحمل اللفظ عليه الا مع القرينة .

ثم انه اذا قام قرينة على ذلك ، فان علم كيفية الاستعمال فهو، وان دار الامر بين ان يراد من اللفظ مجموع المعنيين على سبيل المجاز ، أو كل واحد من المعنيين بنحو التعدد في الاستعمال ، فان قلنا بأن الاستعمال في اكثر من معنى حقيقة فلابد من الحمل عليه ، تقديماً لاصالة الحقيقة على المجاز ، وان قلنا بمجازيته ، فلا محالة يكون اللفظ من المجملات ، فينتهي الامر الى الاصول العملية ـ انتهى .

ولقد أجاد فيماأفاد اذ الوضع اللفظي ـ كما أفاده بعض المحققين ـ ليس الا اعتبار مقولة الوضع الحقيقي ، فان جعل النصب على الفراسخ علامة وضع حقيقي ، وجعل اللفظ على المعنى علامة وضع اعتباري ، والايراد بأن لازم هذا القول تسمية المعنى موضوعاً عليه لا موضوعاً له ، أو أن هذا المعنى مما لايلتفت اليه الخواص فكيف بسائر العرف الواضعين ، غير سديد كمالايخفى .

ثم انه بماذكرنا يتبين عدم محذور في الجمع بين الاخبار والانشاء ونحوه

ولو لا امتناعه فلاوجه لعدم جوازه، فان اعتبار الوحدة فى الموضوع له واضح المنع ، وكون الوضع فى حال وحدة المعنى وتوقيفيته لا يقتضى عدم الجواز ، بعد مالم تكن

كماسيأتي .

﴿ و ﴾ اذ قد عرفت ماذكره المصنف في وجه امتناع استعمال اللفظ في معنيين فاعلم انه ﴿ لو لا امتناعه ﴾ عقلا من هذه الجهة ﴿فلاوجه لعدم جوازه﴾ من سائر الجهات التى ذكرها القوم، اذ المانع اما ماذكره القوانين من تحقق الوضع حال وحدة المعنى ، اذ الواضع انما تصور المعنى في حال كونه واحداً ووضع له اللفظ، فلواستعمل في أكثر منه لزم أن يكون مستعملا في غير الموضوع له .

واما ان الوحدة قيد للموضوع له المتبادر ، والاستعمال المذكور موجب لالغائها كماسيأتي في دليل صاحب المعالم ، وكلا الوجهين غيرصحيح ﴿فان اعتبار الوحدة في﴾ المعنى ﴿الموضوع له﴾ كمايقوله صاحب المعالم ﴿واضح المنع﴾ فان اللفظ موضوع لنفس المعنى ،كما لايخفى على من لاحظ وضع الاعلام وغيرها، فالوحدة التي ادعى تبادرها من طوارىء الاستعمال لامن مقومات الموضوع له .

﴿و﴾ اما ﴿كون الوضع في حال وحدة المعنى﴾ الموجب لعدم جواز الاستعمال في الاكثر لعدم جواز التعدي عن كيفية الوضع ﴿ و ﴾ ذلك لـ ﴿ توقيفيته ﴾ كماذكره صاحب القوانين ففيه انه ﴿لايقتضي عدم الجواز﴾ اذ لايلزم مراعاات الخصوصيات الموجودة في المعنى حالة الوضع ﴿بعدمالم تكن﴾

الوحدة قيداً للوضع ولاللموضوع له كما لايخفى . ثم لو تنزلنا عن ذلك فلاوجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة فى

تلك الخصوصيات التي منها ﴿الوحدة﴾ للمعنى ﴿قيداً للوضع ولاللموضوع له كمالايخفى﴾ كما لايلزم مراعات الخصوصيات التي في الواضع أواللفظ حالة الوضع، مضافاً الى ان الوحدة محفوظة في المقام، اذ المفروض ارادة كل من المعنيين على حدة .

فان قلت : اذا كان حال الانضمام غيرمشمول للوضع، فيلزم انتفاء الوضع في هذا الحال، فيكون استعمالا في غيرالموضوع له .

قلت : عدم شمول الوضع في حال الانضمام يقتضى عدم الترخيص في الاستعمال فيهما معاً لاانتفاء الوضع عن ذات المعنى ، ومن البين انه اذا كان الاستعمال فيهما معاً مستحسناً عند أرباب اللسان صح الاستعمال ولو منع عنه الواضع كماتقدم تقريره في بيان المجاز .

﴿ثم﴾ انا ﴿لوتنزلنا عن ذلك﴾ الذي ذكرناه من منع كون الوحدة قيداً وسلمنا انها قيد للمعنى ـ كمايقوله صاحب المعالم ـ فاللازم القول بالمنع مطلقاً ولاوجه المتفصيل الاتي .

« تنبيه » قال المشكيني : في العبارة مسامحة ، اذ لازم التنزل تسليم كون الوحدة قيداً للموضوع له ، ومعه لا وجه الاعتراض بأن اللفظ موضوع لنفس المعنى . نعم الاعتراضات الاخر واردة عليه بعد التسليم المذكور[1] انتهى .

وعلى كل ﴿فلاوجه للتفصيل﴾ الذي ذكره صاحب المعالم وهو القول ﴿بالجواز على نحو الحقيقة في﴾ مااذاكان اللفظ المستعمل في أكثر من معنى

---

(١) حاشية المشكينى على الكفاية ج١ص٥٥ .

التثنية والجمع وعلى نحو المجاز فى المفرد مستدلا على كونه بنحو الحقيقة فيهما بكونهما بمنزلة تكرار اللفظ ، وبنحو المجاز فيه بكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة ، فاذا استعمل فى الاكثر لزم الغاء قيد الوحدة ، فيكون مستعملا فى جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء فيكون مجازاً ،

هو ﴿التثنية والجمع﴾ فلو قال عينان وأراد الجارية والباصرة ، أو قال أعين وأراد الشمس معهما كان حقيقة ﴿وعلى نحو المجاز في المفرد﴾ فلو قال عين وأراد المعنيين كان مجازاً ﴿مستدلا على﴾ الشق الاول وهو ﴿كونه بنحو الحقيقة فيهما﴾ أي في التثنية والجمع ﴿بكونهما بمنزلة تكرار اللفظ﴾ فكلمة أعين بمنزلة عين وعين وعين، وكما انه يصح ارادة معان متعددة من ألفاظ متعددة ، كذلك يجوز ارادتها مما هو بمنزلة ألفاظ متعددة .

﴿و﴾ استدل على الشق الثاني - وهو كون اللفظ المستعمل في متعدد ﴿بنحو المجاز فيه﴾ أي في المفرد - ﴿بكونه﴾ أي المفرد ﴿موضوعاً للمعنى﴾ الواحد ﴿بقيد الوحدة﴾ بحيث تكون الوحدة شرطاً للمعنى أو جزءاً له، وعلى الثاني فالوحدة جزء وعلى الاول فالتقيد جزء ﴿فاذا استعمل﴾ اللفظ والحال هذه ﴿في الاكثر لزم الغاء قيد الوحدة﴾ التي كانت دخيلا في المعنى ﴿فيكون﴾ اللفظ ﴿مستعملا في جزء المعنى﴾ الموضوع له أولا، وذلك يكون ﴿بعلاقة الكل والجزء﴾ فيستعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء ﴿فيكون﴾ هذا الاستعمال ﴿مجازاً﴾ .

هذا حاصل كلام صاحب المعالم «قده» في الاستدلال على مطلبه لكنه غير

وذلك لوضوح ان الالفاظ لاتكون موضوعة الا لنفس المعانى، بلا ملاحظة قيد الوحدة، والا لماجاز الاستعمال فى الاكثر، لان الاكثر ليس جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشي بشرط لا كما لايخفى، والتثنية والجمع ـ وان كانا بمنزلة التكرار فى اللفظ ـ الا ان

صحيح «وذلك لوضوح أن الالفاظ لاتكون موضوعة الا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة» معه جزءاً أو شرطاً، لماتقدم من منع التبادر المدعي «والا» يكن الامر كماقلناه، بل كان اللفظ موضوعاً للمعنى بقيدالوحدة «لماجاز الاستعمال في الاكثر» أصلا ولو بنحو المجازية «لان الاكثر ليس جزء المقيد بالوحدة» حتى يكون الاستعمال من باب المجاز الذي يكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء.

«بل» المعنى بقيد الوحدة «يباينه» أي يباين المعنيين نحو «مباينة الشيء» أي المهية المقيدة «بشرط شيء والشيء بشرط لا» فالموضوع له هو المعنى بشرط لا، لكونه مقيداً بالوحدة، والمستعمل فيه هو بشرط شيء لكونه مقيداً بشرط معنى آخر، ومن البديهي أن لاعلاقة بين هذين القسمين من المهية فلاعلاقة مصححة للتجوز «كما لايخفى».

هذا كله بالنظر الى ما أفاده المعالم بالنسبة الى المجازية في المفرد «و» أما ما أفاده بالنسبة الى كون اللفظ حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان «التثنية والجمع وان كانا بمنزلة التكرار في اللفظ الا ان» هذا لايفيد شيئاً لما بناه عليه في المعالم، وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي :

الظاهر ان اللفظ فيهما كأنه كرر، واريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه اريد منه

ان استعمال تثنية المشترك وجمعه على انحاء :

منها: أن يراد من لفظ التثنية معنيان من مهية واحدة، فيراد من العينيين فردان من الجارية وكذا الجمع.

ومنها: ان يراد منه اثنان من طبيعتين، كأن يراد من العينين الجارية والذهب، ولا خلاف في جواز هذين القسمين، لكن الاول حقيقة والثاني مجاز، وجه المجازية ان علامة التثنية والجمع لما كانت مفيدة لتعدد المدخول، وكانت العين المدخول عليها العلامة طبيعة واحدة، فلو أريد طبيعتان لزم التجوز ابتداءاً، بأن يراد من العين المسمى بالعين حتى يكون المعنى بعد العلامة المسميين بالعين، كي يصح الانطباق على طبيعتين، وسيأتي لهذا مزيد بيان انشاء الله تعالى .

ومنها: أن يراد منه أربعة من طبيعة واحدة أو من طبيعتين، كأن يراد من العينين أربعة أعين جارية أو جاريتان وباصرتان .

ومنها: أن يراد منه اثنان من طبيعتين كالصورة الثالثة لكن بلا تأويل بالمسمى ونحوه . وقد وقع الخلاف في هذا القسم بين صاحبي المعالم والقوانين، فمنعه الثاني وأجازه الاول لما ذكره المصنف .

اذا عرفت ماتقدم فنقول: ان ماذكره المعالم من كون التثنية والجمع بمنزلة التكرار فارادة المعنيين منهما حقيقة، غير مستقيم اذ ﴿الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ﴾ من اللفظين أو الاكثر ﴿فرد من أفراد معناه﴾ الواحد كما تقدم في النحو الاول، فان المتبادر من العينين مثلا فردان من الجارية، لا فرد من الجارية وفرد من الباصرة ﴿لا أنه أريد منه﴾ أي من كل لفظ من لفظي التثنية

معنى من معانيه ، فاذا قيل مثلا جئنى بعينين اريد فردان من العين الجارية لا العين الجارية والعين الباكية ، والتثنية والجمع فى الاعلام انما هما بتأويل المفرد الى المسمى بها ،

﴿معنى من معانيه﴾ على نحو القسم الرابع أو القسم الثاني ﴿ فاذا قيل مثلا جئني بعينين﴾ فالمتبادر انه ﴿أريد فردان من العين الجارية﴾ كما تقدم ﴿لا﴾ انه أريد ﴿العين الجارية والعين الباكية﴾.

وبالجملة لابد في التثنية والجمع من اتحاد المعنى وتعدد مصاديقه، ولايكفي الاتحاد بمجرد اللفظ من دون معنى كلي صادق على المتعدد فيهما .

﴿و﴾ ان قلت: لو لزم في التثنية والجمع ارادة فردين من معنى كلي صادق على المتعدد فكيف يجوز ﴿التثنية والجمع في الاعلام﴾ مع انه ليس هناك كلي صادق عليهما.

لايقال :فيهما الكلي أيضاً موجود فان زيدين فردان من كلي الانسان.

لانه يقال : المراد من اشتراط وجود الكلي في صحة التثنية والجمع أن يكون اللفظ المفرد للمثنى وللجمع بنفسه كلياً له أفراد ،كالعين فانه كلى بخلاف نحو لفظ «زيد» فانه ليس بكلى وليس المراد من الكلي المشترط دخول الفردين تحته كلياً في الجملة .

قلت : ﴿انما﴾ يصح تثنية العلم وجمعه لان ﴿هما بتأويل المفرد﴾ الذي يراد تثنيته أو جمعه ﴿الى المسمى بها﴾ أي بالاعلام فيراد من لفظ زيد المسمى بزيد، ومعلوم أن المسمى بزيد كلي يصدق على كل ذات اسمه زيد.

وتوضيح الجواب بلفظ بعض الاعلام: ان الاعلام المدخولة للعلامة ليست مستعملة في معانيها الحقيقية التي لاتقبل التعدد، وانما تستعمل في معنى مجازي،

مع انه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقة بحيث جاز ارادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الاكثر، لان هيئتها انما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما

وهو مفهوم المسمى بزيد مثلا.

فاذا قلت «زيدان» فالمراد مسميان بزيد.

وان قلت: أية حاجة الى هذا التأويل؟

قلت: تبادر ذلك، فانك ان قلت «رجلان» فهم فردان من كلي يصدق عليه انه رجل، وهكذا بالنسبة الى عينين وامرأتين وكتابين ولذا قالوا في الاعلام بذلك ﴿مع أنه لو﴾ سلم و ﴿قيل بعدم﴾ الاحتياج الى ﴿التأويل﴾ بالمسمى في لفظي التثنية والجمع ﴿و﴾ بنينا على ﴿كفاية الاتحاد في اللفظ﴾ فقط من دون احتياج الى معنى كلي صادق على المتعدد ﴿في استعمالهما﴾ فلا يكون ذلك مجازاً بل ﴿حقيقة بحيث جاز ارادة﴾ زيد وزيد من الزيدين بلا تأويل الى المسمى.

ومن المعلوم أن عدم الاحتياج الى الكلي الجامع في التثنية والجمع مستلزم لجواز ارادة ﴿عين جارية وعين باكية من تثنية العين﴾ وبالجملة لو سلمنا جواز هذا الاستعمال ﴿حقيقة لما كان﴾ جواب لو قيل ﴿هذا﴾ الذي ذكر من ارادة الجارية والباكية بلا تأويل ﴿من باب استعمال اللفظ في الاكثر﴾ حتى يثبت مدعى صاحب المعالم «قده» من ان الاستعمال في التثنية والجمع حقيقة ﴿لان﴾ هذا خارج عما نحن فيه، اذ ﴿هيئتها انما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما﴾ فارادة الجارية والباكية مثل ارادة الجاريتين، فكما أن الثاني ليس

فيكون استعمالهما وارادة المتعدد من معانيه استعمالا لهما في معنى واحد، كما اذا استعملا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما كما لا يخفى.

نعم لو اريد مثلا من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية، كان من استعمال العينين في المعنيين، الا ان حديث التكرار لايكاد يجدى فى ذلك أصلا ،

من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، كذلك الاول ﴿فيكون استعمالهما﴾ أي التثنية والجمع ﴿وارادة المتعدد من معانيه﴾ أي معاني المشترك ﴿استعمالا لهما في معنى واحد كما﴾ تقدم من أنه ﴿اذا استعملا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما﴾ أي من التثنية والجمع لايكون من باب استعمال المشترك في أكثر ﴿كما لايخفى﴾ .

والحاصل : ان قول صاحب المعالم بكون استعمال المشترك في أكثر من معنى حقيقة في التثنية والجمع، مردود أولا بأنه مؤول بالمسمى، فلايكون حقيقة، وثانياً على تقدير كونه حقيقة، ليس من باب استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، لان عينين عبارة عن عين وعين، ولكل معنى، فكما أنه لوقال عين وعين ، وأراد من كل معنى لم يكن من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، كذلك لوقال: عينان وأراد به معنيين، لانه بمنزلة عين وعين .

﴿نعم لو أريد مثلا من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من﴾ باب ﴿استعمال﴾ لفظ ﴿العينين في المعنيين، الا أن حديث التكرار﴾ الذي استدل به صاحب المعالم على كونه حقيقة فيهما ﴿لايكاد يجدي في ذلك﴾ الذي أراد من كونه حقيقة ﴿أصلا﴾ فان العلة التي كانت موجبة لمجازية المفرد موجودة في

فـان فيه الغاء قيد الـوحدة المعتبرة أيضاً ، ضرورة ان التثنية عنده انما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة. والفرق بينها وبين المفرد انما يكون فى انه موضوع للطبيعة ، وهى موضوعة لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى

التثنية والجمع حينئذ ﴿فان فيه﴾ أي في استعمالهما كذلك ﴿الغاء قيد الوحدة المعتبرة﴾ في المعنى عند صاحب المعالم ﴿أيضاً﴾ كما كان فـي المفرد موجباً لالغائه ﴿ضرورة أن التثنية عنده﴾ أي عند صاحب المعالم ﴿انما تكون لمعنيين﴾ كالجارية والباكية ﴿أو لفردين﴾ من كلي واحد، لكن بشرط أن يكون كل واحد منهما ﴿بقيد الوحدة﴾ كما بين قبلا، والتنافي بين هذا القيد وارادة معنيين واضح ﴿والفرق بينها﴾ أي بين التثنية ﴿وبيـن المفرد انما يكون في أنـه موضوع للطبيعة﴾ فقط ﴿وهي﴾ أي التثنية ﴿موضوعة لفردين منها﴾ أي من الطبيعـة ﴿أو معنيين﴾ من طبيعة واحدة ﴿كما هو أوضح من أن يخفى﴾ وبالقياس الى التثنية يفهم الجمع كما لا يخفى .

«تنبيه» جعل بعضهم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي من فروع استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى ، فمن أجازه أجازه ومن منعه منعه ، وذهب آخرون الى انه لا تلازم بين المسألتين، اذ يمتنع استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي ولو قلنا بالجواز في المشترك ، وبيـّن وجه المنع هنا بأنّ الحقيقـة والمجاز وصفان متقابلان، فلا يمكن اتصاف اللفظ الواحد بهما أولا، ولان المجاز يحتاج الى قرينة معاندة للحقيقة ، وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء ثانياً .

والجواب : أما عن الاول فلان اتصاف اللفظ بوصف الحقيقة والمجاز ليس من قبيل اتصاف الجسم بالسواد والبياض ، اذ هما وصفان اعتباريان ولا مانـع

(وهم ودفع)

بتقابل الاعتبار لاختلاف الحيثيات كالفوقية والتحتية بالنسبة الى جسم واحد فانهما يجتمعان لاختلاف الحيثية .

واما عن الثاني فلعدم تسليم احتياج المجاز الى قرينة معاندة للحقيقة . هذا فتبين ان المسألتين من واد واحد ، وقد تقدم أن الظاهر جواز كليهما عقلا بل استعمالهما خارجاً .

﴿وهم ودفع﴾ يتعلق بمعنى البطون للقرآن . روى المجلسي « ره » في البحار قال أبوعبدالله عليه السلام : في القرآن مامضى ومايحدث وماهو كائن ... الى أن قال : وانما الاسم الواحد منه في وجوه لايحصى يعرف ذلك الوصاة [١] .

وروى السيد البحراني في البرهان عن فضيل بن يسار قال : سألت أباجعفر عليه السلام عن هذه الرواية « مامن آية الا ولها ظهر وبطن » قال : ظهر وبطن وهو تأويله منه ماقد مضى ومنه مالم يكن بعد ، يجري كما يجري الشمس والقمر [٢].

وفيه : عن أبي جعفر عليه السلام قال : ظهر القرآن الذين نزل فيهم وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم [٣] .

وفي الصافي عن جابر قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن شيء من تفسير القرآن فأجابني ، ثم سألته ثانية فأجابني بجواب آخر ، فقلت : جعلت فداك أجبت في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم ؟ فقال لي : جابر ان للقرآن بطناً وللبطن بطن وظهر ، وللظهر ظهر [٤].

---

(١) بحار الانوار ج١٩ ط القديم ص٤٢ .

(٢) تفسير العياشي ج١ ص١١ ط الاسلامية بطهران .

(٣) بحار الانوار ج١٩ ص٢٢ ط القديم .

(٤) بحار الانوار ج١٩ ص٢٤ ط القديم .

لعلك تتوهم ان الاخبار الدالة على ان للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ فى أكثرمن معنى واحدفضلا عن جوازه . ولكنك غفلت عن انه لادلالة لها أصلا، على ان ارادتها

وفي حديث آخر ، عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال : ان القرآن نزل على سبعة أحرف[1] الحديث .

ولم أعثر على رواية من طريق الخاصة تدل على سبعين بطناً .

نعم في الجواهر عند قول المصنف «ره» « وكذا اعرابها » في كتاب الصلاة: نسبة ذلك الخبر . وعلى كل تقدير فقد اختلف في معنى سبعة أحرف على مايقرب من أربعين قولا كما حكاه في الصافي[2].

ثم لايخفى انه على تقدير جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى لامانع من جواز احتمال ذلك في هذه الروايات ، وأما على القول بعدم الجواز ـ كما اختاره المصنف ـ فتوجيه هذه الروايات اذا كان المراد بها المعاني المتعددة يحتاج الى تكلف ، وقد أشار الى ذلك بقوله : ﴿لعلك تتوهم﴾ وتقول﴿ان الاخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على﴾ خلاف ماذهبتم اليه من منع استعمال المشترك في أكثر من معنى،وذلك لدلالتها على ﴿وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلا عن﴾دلالتها على ﴿جوازه﴾فان أدل الدليل على امكان الشيء وقوعه ﴿ولكنك غفلت عن أنه﴾ لاتنافي تلك الاخبار لما ذكرنا اذ ﴿لادلالة لها أصلا، على ان ارادتها﴾ أي ارادة تلك المعاني

---

(١) تفسير الصافي ج١ ص١٨ ط الاسلامية بطهران .

(٢) الصافي المقدمة الثامنة .

كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بارادتها فى أنفسها حال الاستعمال فى المعنى لا من اللفظ ، كما اذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وان كان افهامنا قاصرة عن ادراكها .

﴿كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ﴾ حتى يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى ﴿فلعله﴾ أي لعل الشأن انه ﴿كان﴾ الاستعمال ﴿بارادتها﴾ أي ارادة تلك المعاني ﴿في أنفسها حال الاستعمال في المعنى﴾ بأن يكون اللفظ قالباً ودالا على أحدها وعلامة للباقي ﴿لا﴾ أن يكون المراد ﴿من اللفظ﴾ معان سبعة بحيث يكون اللفظ ﴿كما اذا استعمل فيها﴾ مستقلا بأن يكون قالباً لجميعها ﴿أو كان المراد من البطون﴾ في تلك الاخبار ﴿لوازم معناه﴾ أي معنى اللفظ ﴿المستعمل فيه﴾ ذاك ﴿اللفظ﴾ كالكتابة التي هي ذكر الملزوم وارادة اللازم، فالمراد ان لمعنى الايات القرآنية لوازم ستة أو سبعة أو أكثر ، واستفادة تلك اللوازم مختص بالأذهان العالية ﴿وان كان افهامنا قاصرة عن ادراكها﴾.

قال المشكيني « ره » : ثم ان هنا احتمالات أخر :

« منها » أن يكون المستعمل فيه من قبيل المشكك له سبع مراتب أو سبعون، فلا يكون من الاستعمال في المعنيين .

و « منها » أن ألفاظ القرآن نزلت سبع مرات أو سبعين وفي كل مرة أريد معنى .

و « منها » ان يراد من كل لفظ معنى قابل الانطباق على سبع أو سبعين في نفسه وأريد على سبيل الاستغراق .

. . . .

و « منها » أن يراد أحد المعاني مفهوماً لامصداقاً ولكن يراد استغراقه[1] - انتهى .

وذكر الفيض الكاشاني « قده » في المقدمة الرابعة من تفسيره الصافي كلاماً طويلا في هذا المقام لم نورده خوفاًمن التطويل، وقدأشار اليه العلامة الرشتي بقوله: أوكان المراد أن المستعمل فيه وان كان معنى واحداً، وهو الطبيعة الكلية النفس الامرية، الا أن له مع ذلك مراتب.. الى قوله : مثلا لفظ الميزان عبارة عما يوزن ويقدّر به الشيء ويتميز به عن غيره، سواءكان بالالة المتداولة في النشأة الاولى، أو ولاية علي عليه السلام أو نفسه المولوية ،كما ورد في بعض فقرات زياراته « السلام على ميزان الاعمال » - انتهى .

أقـول : « چون نيست خواجـه حافظ معلوم نيست مارا » ولعل أن يكون في ابقاء هـذا الكلام متشابهاً وجـه فان لكلامهم عليهم السلام محكماً ومتشابهاً لمصالح .

ثم ان ههنا كلاماً آخر يتفرع على مسألة جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى، وهو أنه هل يجوز الجمع بين الاخبار والانشاء أم لا، ومن صغرياته الجمع بين قصد انشاء الحمد من سورة الفاتحة وبين قراءتها، وكذلك الجمع بين قراءة اياك نعبد وبين قصد الانشاء، فذهب قوم الى عدم الجواز، مستدلابأن القراءة استعمال اللفظ في اللفظ، أي استعمال اللفظ وارادة اللفظ، وبعبارة أخرى القراءة هي الحكاية عن اللفظ باللفظ المماثل، والانشاء استعمال اللفظ في المعنى، ولايعقل استعمالان في استعمال واحد . وبيانه: انه لواستعمل اللفظ مريداً به المعنى

---

(١) حاشية الكفاية للمشكيني ج١ ص٥٧ .

الثالث عشر : انه اختلفوا فى ان المشتق

كان انشاءاً، وان استعمل وأراد به اللفظ كان قراءة، ففي الانشاء يكون المحكي عنه هو المعنى ، وفي القراءة يكون المحكي عنه هو اللفظ ، وعليه فلاتجتمع القراءة وطلب الهداية بجملة: « اهدنا الصراط المستقيم ».

والاخبار التي ظاهرها طلب القارىء الهداية حين الاتيان بهذه الجملة ، محمولة على أن المراد طلب الهداية قلباً مقارناً للقراءة .

والجواب: انا لانسلم ان القراءة عبارة عن حكاية اللفظ والمماثل للفظ بحيث يكون المستعمل فيه لفظاً، بل تصدق القراءة بمجرد ايجاد اللفظ المماثل لكلام الغير ملتفتاً الى المماثلة من غير فرق بين ايجاد المعنى به انشاءاً أم لا .

مثلا: من مدح محبوبه بقصيدة امرىء القيس، يصدق عليه انه قرأ القصيدة ولهذا نرى صحة قولنا : « فلان قرأ دعاء الكميل » مع انه انشاء المعنى بألفاظه، بل قد يعد امكان الجمع من البديهيات .

والحاصل : ان القراءة ليست اخباراً حتى يستشكل بعدم امكان جمع الانشاء والاخبار ، مضافاً الى أنه لا اشكال فيه أيضاً مع القرينة ، فالحق جواز الجمع وطلب الهداية بجملة اهدنا، ولا وجه لحمل تلك الاخبار على خلاف ظاهرها، والله تعالى العالم .

« الامر الثالث عشر »

فى المشتق وتحرير مباحثه

فنقول : ﴿انه اختلفوا في أن المشتق﴾ الذي سيأتي بيان المراد منه مفصلا

حقيقة في خصوص ماتلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمه وماانقضى عنه على أقوال ، بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس بـه في الاستقبـال . وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الاقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم امور :

﴿حقيقة﴾ فيما اذا استعمل ﴿في خصوص ما تلبس بالمبدأ﴾ الذي اشتق منه ﴿في الحال﴾ أي في حال النسبة ﴿أو﴾ المشتق حقيقة ﴿فيما يعمه﴾ أي يعم المتلبس في حال النسبة بأن يكون موضوعاً للجامع بين الذات المتلبسة ﴿وما انقضى عنه﴾ المبدأ ﴿على أقوال﴾ كثيرة بعدماكانت المسألة ذات قولين . مثلا هل الضارب حقيقة في خصوص المتلبس بالضرب حال النسبة بحيث لوقال : « زيد ضارب » وقد انقضى عنه الضرب يكون مجازاً ، أو هو حقيقة في الاعم من المتلبس والمنقضي عنه الضرب حتى يكون المثال حقيقة ﴿بعد الاتفاق على كونه﴾ أي المشتق ﴿ مجازاً ﴾ اذا استعمل ﴿ فيما يتلبس به ﴾ أي بالمبدأ ﴿ في الاستقبال﴾ فلو قال : « زيد ضارب » ولم يضرب بعد كان مجازاً . ولايخفى انه يمكن أن يقال في نحو « اني جاعل في الارض خليفة »[1] و « اني ناصب زيداً علماً» ونحوهما انها غير ظاهر فيها المجازية ـ فتأمل .

ثم لايذهب عليك ان النزاع في المشتق في خصوص هيئته كما يرشد اليه لفظ المشتق ، فلانزاع في المادة بوجه أصلا . ﴿وقبل الخوض في المسألة﴾ وبيان المختار ﴿وتفصيل الاقوال فيها وبيان الاستدلال عليها﴾ أي على الاقوال ﴿ينبغي تقديم أمور﴾ ستة مهمة :

---

(١) البقرة : ٤٠ .

أحدها : ان المراد بالمشتق ههنا ليس مطلق المشتقات ، بل خصوص مايجرى منها على الذوات ، مما يكون مفهومه منتزعاً من الذات ، بملاحظة اتصافها بالمبدأ واتحادها معه .

« المراد بالمشتق »

﴿أحدها﴾ في تنقيح موضوع البحث فنقول : للمشتق اطلاقان .

« الاول » وهو المصطلح عند أهل العربية أن يكون لفظ مأخوذاً من لفظ آخر ، من غير فرق بين أن يكون المأخوذ والمأخوذ عنه اسماً ، أو فعلا نحو « ضرب » من الضرب و « يضرب » من ضرب و « ضارب » من يضرب و « ضاربان » من ضارب .

« الثاني » وهو المصطلح عند الاصوليين أخيراً أن يكون اللفظ حاكياً عن الذات وجارياً عليها باعتبار تلبسه بعنوان خاص يسمى ذلك العنوان المبدأ ، من غير فرق بين أن يكون جامداً أو مشتقاً ، كالزوج والضارب ونحوهما . وبين هذين القسمين عموم من وجه ، لتصادقهما في نحو الضارب ، وصدق الاول فقط في الافعال ، والثاني فقط في الجوامد .

ولايخفى ﴿ان المراد بالمشتق ههنا﴾ أي في هذا المبحث الاصطلاح الثاني و ﴿ليس﴾ المراد ﴿مطلق المشتقات﴾ باصطلاح أهل الادب ﴿بل خصوص ما يجري منها﴾ أي من المشتقات ﴿على الذوات﴾ بحيث يحمل عليها من دون تجوز ﴿ممايكون مفهومه منتزعاً من الذات﴾ لاعن مقام نفس الذات بل ﴿بملاحظة اتصافها﴾ أي اتصاف تلك الذات ﴿بالمبدأ﴾ لذلك المشتق ﴿و﴾ بملاحظة ﴿اتحادها﴾ أي اتحاد الذات ﴿معه﴾ أي مع المبدأ .

بنحو من الاتحاد كان بنحو الحلول ، أو الانتزاع ، أو الصدور والايجاد

وانما قيدنا الانتزاع عن الذات بكونه غير منتزع عن مقام نفس الذات، لان المفاهيم المنتزعة الحاكية عن الشيء على قسمين :

« الاول » ماكان منتزعاً عن مقام نفس الذات بلا اتصاف بأمر خارج عنها ، كالانسانية المنتزعة عن الانسان والناطقة والجسمية وغيرها ، ويلحق بهذا القسم نحو الامكانية والوجوبية والامتناعية .

« الثاني » ماكان منتزعاً عن مقام اتصاف الذات بأمر خارج متحد مع الذات، كالضاربية التي هي منتزعة عن مقام اتصاف الذات بمبدئها عن الضرب ، وهذا القسم هو محل الكلام .

أما القسم الاول فهو خارج ، اذ يشترط في المشتق بقاء الذات ، ولايعقل بقائها مع زوال خصوصياتها كما هو شأن الجوامد، فلو ذهبت الانسانية ـ بأن صار تراباً ـ لم يكن انساناً ، وكذا لو ذهب الامكان فرضاً .

والحاصل: ان النزاع فيما كان منتزعاً عن مقام اتصاف الذات مما كان متحداً معها ﴿بنحو من﴾ انحاء ﴿الاتحاد﴾ الحقيقي أو العرفي سواء ﴿كان﴾ الاتحاد ﴿بنحو الحلول﴾ بأن كان المبدأ حالاً في الذات، كالابيض والاسود وغيرهما من الالوان ﴿أو﴾ بنحو ﴿الانتزاع﴾ كالمالك ﴿أو﴾ بنحو ﴿الصدور﴾ بأن يصدر المبدأ من الذات كالضارب ، فان اتحاد الذات بالضرب صدوري ﴿والايجاد﴾ عطفه بالواو يدل على كونه عطف بيان للصدور، ويحتمل الفرق بينهما بأن يراد بالاول ماكان المبدأ فيه قائماً بغير الفاعل، وان كان صادراً منه كالضارب فان الضرب صادر عن الفاعل قائم بالمفعول .

كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة وأسماء الازمنة والامكنة والالات ، كماهو ظاهر العنوانات وصريح بعض المحققين .

وبالثاني ماكان المبدأ قائماً بالفاعل ، كآكل فان الاكل قائم بنفسه . ومن المحتمل أن يراد بالصدور ماكان الفاعل معدّاً ، كماقيل في جميع أفعال العباد ، وبالايجاد ماكان الفاعل موجداً ، كالخالق بالنسبة الى الباري سبحانه .

والحاصل: انه لافرق بين انحاء الاتصاف كمالافرق بين انحاء المشتق، بل النزاع جار فيه بأي هيئة كان ﴿كأسماء الفاعلين﴾ نحو ضارب ﴿والمفعولين﴾ كمضروب ﴿والصفات المشبهات﴾ كشريف ﴿بل وصيغ المبالغة﴾ كعلامة ﴿وأسماء الازمنة والامكنة﴾ كمقتل ﴿و﴾ اسماء ﴿الالات﴾ كمفتاح ﴿كماهو﴾ أي عدم الفرق ﴿ظاهر العنوانات﴾ التي ذكرها القوم، فان لفظ المشتق المأخوذ في العنوان يعم جميع هذه الاقسام .

﴿و﴾ كذا ﴿صريح بعض المحققين﴾ العموم وان كان بعضهم لم يسم الا اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة كصاحب القوانين «ره» .

وتوهم بعض اختصاص النزاع باسم الفاعل وماألحق بـه ، واستدل عليه بوجهين :

الاول: التمثيل باسم الفاعل في أثناء احتجاجاتهم.. الثاني: احتجاج بعضهم على الاعم، باطلاق اسم الفاعل دون اطلاق بقية الاسماء .

قال في الفصـول ما لفظه : فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول والصفـة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمكان والالـة وصيغ المبالغـة ، كمايدل عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره ، أو

مع عدم صلاحية مايوجب اختصاص النزاع بالبعض الا التمثيل به، وهو غير صالح كما هو واضح . فلاوجه لما زعمه بعض الاجلة من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها وخروج سائر الصفات،

يختص باسم الفاعل وما بمعناه ، كما يدل عليه تمثيلهم به واحتجاج بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه، دون اطلاق بقية الاسماء على البواقي مع امكان التمسك به أيضاً؟ وجهان أظهرهما الثاني ، لعدم ملائمة جميع ماأوردوه في المقام على الاول[1] انتهى كلامه «ره» .

ويرد عليه انه يظهر من تفريع جمع من المحققين على المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال حرارته كون النزاع في اسم المفعول أيضاً ،كماصرح هو قدس سره بهذا الايراد في الحاشية ﴿مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض﴾ الذي ذكره ـ أعني اسم الفاعل وملحقاته ـ ﴿الا التمثيل به﴾ أي بذلك البعض في كلام بعض الاعلام ﴿وهو﴾ أي التمثيل ﴿غيرصالح﴾ للاختصاص ، اذ قدجرى ديدنهم على التمثيل ببعض المصاديق ﴿كماهوواضح﴾ .

واذ قد عرفت ذلك ﴿فلاوجه﴾ معتداً به ﴿لمازعمه بعض الاجلة﴾ هو صاحب الفصول كماتقدم ﴿من الاختصاص﴾ للنزاع ﴿باسم الفاعل ومابمعناه﴾ ممايكون متلبساً بالمبدأ نحو تلبس اسم الفاعل ﴿من الصفات المشبهة﴾ كشريف وخشن ﴿ومايلحق بها﴾ كصيغ المبالغة والمصادر المستعملة بمعنى اسم الفاعل ﴿وخروج سائر الصفات﴾ الجارية على الذوات كاسم المفعول والالةوغيرهما

---

(١) الفصول ص٦٠ فى بحث المشتق .

ولعل منشأه توهم كون ماذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل وهو كما ترى . واختلاف انحاء التلبسات

﴿ولعل منشأه﴾ أي منشأ الاختصاص ﴿توهم كون ماذكره﴾ أي صاحب الفصول ﴿لكل منها﴾ أي لكل صفـة من الصفات التي أخرجها عن كونها محل النزاع ﴿من المعنى﴾ بيان ما ﴿مما اتفق عليه الكل﴾ فلا نزاع فيها ﴿وهو كما ترى﴾ اذ كلها مصب النزاع كما لا يخفى، وهذا اشارة الى الايراد الثاني المتقدم كما ذكره المشكيني « ره » .

ثم قال في الجواب عنه: ان الاحتجاج المذكور لا دلالـة له على ذلك ، مضافاً الى انه على فرض الدلالة لا حجية في قول هذا البعض ـ انتهى .

وجه عدم الحجية واضح، اذ عموم النزاع وخصوصه يتبع عموم الفرض وخصوصه، لا العنوان ولا نحو سوق الادلة. هذا ولا يخفى ان كلمات الأعلام هنا لا يخلو عن اضطراب[1].

﴿واختلاف انحاء التلبسات﴾ في المراد بهذا الكلام اختلاف بين المحشين والظاهر انه وجه لقوله «كما ترى» ومن تتمة الرد على صاحب الفصول، وبيانـه يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي: ان النزاع في المشتق ليس في تعيين معنى المادة ولا في كيفية الاشتقاق، اذ الاول راجع الى اللغة، والثاني راجع الى العرف، بل النزاع في مفاد الهيئة .

---

(١) فان العلامـة الرشتي : نسب عدم الاختلاف فى الصفة المشبهـة الى الفصول حين نقل كلام المحشى ، وزعم متابعـة صاحب الفصول لـه ، والمصنف نسب الخلاف اليه فى الصفة المشبهة، والحكيم نسب الى الفصول ذكر المعنى لكل واحد من المشتقات والمشكينى حمل قول المصنف لعل الخ على ماأورده فى الفصول ، والفصول مجمل من بعض الحيثيات، مصرح بالخلاف بالنسبة الى البعض الاخر ـ فراجع .

حسب تفاوت مبادیء

ثم ان مفاد الهيئة ربمايختلف باختلاف المواد مثلا « تارة » تطلق الكتابة ويراد بها ملكتها ثم يشتق منها الكاتب ، ومن البيّن ان معناه حينئذ المتلبس بالملكة فيصدق الكاتب مادامت الملكة باقية وان لم يكن كاتباً بالفعل .

« وأخرى » يراد من الكتابة شأنيتها وقوتها ثم يشتق منها الكاتب ، ومن البين ان معناه حينئذ المتلبس بشأنيّة الكتابة ، فيصدق الكاتب مادامت الشأنية باقية وان كان الشخص امياً .

« وثالثة » يراد من الكتابة الحرفة ثم يشتق منها الكاتب ، ومن الواضح ان معناه حينئذ المتلبس بحرفة الكتابة، فيصدق الكاتب مادامت الحرفة باقية ويذهب ان ذهبت الحرفة وان كانت الملكة موجودة .

اذا عرفت ذلك قلنا: ان صاحب الفصول ذكر لكل واحد من اسم المفعول وصيغة المبالغة واسم الزمان واسم المكان واسم الالة معنى وأخرجها عن محل النزاع بزعم ان تلك المعاني اتفاقية ، وقال في اسم المفعول : ثم قد يطلق ويتبادر منه مايعم الحال والماضي كقولك «هذا مقتول زيد أومصنوعه أومكتوبه» وقديختص بالحال نحو «هذا مملوك زيد»[1] الخ .

والجواب : ان النزاع كما تقدم في مفاد الهيئة لاالمادة ولااتفاق في هذه الخمسة ،واماماسم المفعول فالمقتول بمعنى من ازهق روحه بسبب القتل والمصنوع بمعنى ماحدث فيه أثر الصنع والمكتوب بمعنى ماوجدت فيه الكتابة ، فالمشتق انما يصدق في هذه الامثلة ، لاجل أعمية المبدأ مع الفعلي والشأني والحرفة والملكة والصناعة وغيرها ، فان اختلاف انحاء التلبس * حسب تفاوت مباديء

(١) الفصول ص٥٩ .

المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة حسبما يشير اليه لايوجب تفاوتاً فى المهم من محل النزاع ههنا كما لا يخفى .

ثم انه لايبعد أن يراد بالمشتق فى محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها

المشتقات بحسب﴾ كون المبدأ بمعنى ﴿الفعلية ﴾ كالقائم ﴿والشأنية﴾ كالكاتب في قولنا «كل انسان كاتب» ﴿والصناعة﴾ كالنجار والحرفة كالبقال ،والفرق بينهما ان الصناعة تحتاج الى العلم دون الحرفة ﴿والملكة﴾ كالمجتهد ، والفرق بين الصناعة والملكة ان قوام الاول بعدم الاعراض دون الثاني ، فلو أعرض النجار من عمله وصار فلاحاً لايسمى نجاراً بخلاف المجتهد .

ثم لايذهب عليك ان الملكة عبارة عن الكيفية النفسانية القارة وهي في مقابلة الحال ، فان الكيف النفساني اوكان راسخاً سمي ملكة وان لم يكن راسخاً سمي حالا . مثلا : لو مارس شخص قراءة سورة الحمد بحيث يقرأها كلما أراد سمي ملكة ، وان كان لم يمارسها بعد بحيث لايتمكن من ذلك سمي حالا ﴿ حسبما يشير﴾ صاحب الفصول ﴿اليه﴾ أي الى هذا التفاوت ﴿لايوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع ههنا﴾ اذ الكلام في الهيئة لا في المادة ﴿كما لايخفى﴾ وتقدم منا توضيحه .

﴿ثم﴾ الى هنا كان الكلام حول كون المشتق الاصولي أخص من وجه من المشتق الادبي، وأما بيان﴿انه﴾ أعم من وجه منه فهو ﴿لايبعد أن يراد بالمشتق﴾ المبحوث عنه ﴿ في محل النزاع مطلق ماكان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها﴾ سواء صدق عليه المشتق باصطلاح أهل العربية أم لا، ووجه عدم البعد ماتقدم من أن عموم النزاع وخصوصه يتبع عموم الغرض وخصوصه، وانما لم يجزم

بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي. ولو كان جامداً كالزوج والزوجة والرق والحر، فان

بذلك، لعدم العلم بكون ذلك مرادهم. وعلى كل فمرادنا بالمشتق ماكان منتزعاً عن الذات ﴿بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي﴾.

لايخفى أن مراد المصنف من العرض الامور المتأصلة التي لها وجود في الخارج كالبياض والسواد، ومراده بالعرضي الاعتبارات العقلائية أو الشرعية غير المتأصلة التي لايحاذيها في الخارج شيء كالزوجية والملكية، كما صرح هو بذلك في التنبيه الثامن من الاستصحاب قال مالفظه: أو من اعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمة كسواده مثلا أو بياضه ... الى أن قال: كما ان العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لاوجود له الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه ـ انتهى.

ولايخفى ان هذا يخالف اصطلاح أهل الميزان والمعقول. قال في المنظومة مالفظه: «وعرضي الشيء غير العرض»، «ذا كالبياض» اذ العرض مأخوذ بشرط لا ولايحمل على موضوعه «ذاك مثل الابيض» اذ العرضي يحمل على معروضه مأخوذ لابشرط، لكن في المنطق قد يطلق العرض على العرضي، كالعرض العام والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق، فلا يراد بها العرض بمعنى الحال في المحل المستغني[1] انتهى.

﴿ولو كان﴾ ذلك الامر الجاري المنتزع اسماً ﴿جامداً﴾ باصطلاح الادباء ﴿كالزوج والزوجة والرق والحر﴾ فلو كان شخص عبداً في الزمان الماضي، ثم صار حراً فهل يكون اطلاق العبد عليه حقيقة أم لا، فالمتلبس بالعبدية حقيقة، والمنقضي عنه مختلف فيه، والذي يكون بعداً مجاز طابق النعل بالنعل، ﴿فان

---

(١) اللئالي المنتظمة للسبزواري ص٣٨

أبيت الاعن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كماهو قضية الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع ، كما يشهد به ماعن الايضاح فى باب الرضاع فى مسألة من كانت لـه زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة ماهذا لفظه: تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين.

وأما المرضعة الاخرى ففى تحريمها خلاف ، فاختار والـدى المصنف وابن ادريس تحريمها ، لان هذه يصدق عليها ام زوجته ، لانـه لايشترط فى المشتق بقاء المشتق منه .

أبيت الا عـن اختصاص النزاع المعروف﴾ عند القوم ﴿بالمشتق﴾ باصطلاح العربية ﴿كما هـو قضية الجمود﴾ أي مقتضى الجمود ﴿على ظاهـر لفظه﴾ أو لفظ المشتق ﴿فهذا القسم من الجوامد﴾ الجارية على الذات ﴿أيضاً محل النزاع﴾ بين الاعلام، وان لم يعنونوها في باب المشتق ﴿كما يشهد به ما﴾ حكى ﴿عـن الايضاح﴾ لفخر المحققين ولد العلامة الحلي «ره» قال : ﴿فـى باب الرضاع فى مسألة من كانت لـه زوجتان كبيرتان﴾ وزوجة صغيرة ثم ﴿ ارضعتا زوجته الصغيرة﴾ الرضاع المحرم ﴿ماهذا لفظه :تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين﴾ نقل العلامة القمى «ره» عـن فوائد المصنف والبدائع انهما نقلا عبارة الايضاح هكذا : مع الدخول باحدى الكبيرتين .

﴿ وأما ﴾ الزوجـة الكبيرة ﴿ المرضعة الاخرى ففى تحريمها ﴾ بسبب رضاعها ﴿خلاف﴾ بين الاعلام ﴿فاختار والدي﴾ العلامـة ﴿المصنف﴾ اذ الايضاح شرح على قواعد العلامة ،

﴿و﴾ كذا اختار ﴿أبن ادريس تحريمها لان هذه﴾ المرضعة الثانية ﴿يصدق عليها أم زوجته﴾ بمجرد الرضاع ﴿لانه لايشترط فى المشتق بقاء المشتق منه﴾

هكذاههنا وماعن المسالك فى هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف فى مسألة المشتق .

فالزوجة التي هى المشتق تصدق على الصغيرة ، ولو بعد خروجها عن الزوجية وتحريمها برضاع الكبيرة الاولى .

﴿هكذا﴾ عبارةالايضاح ﴿ههنا و﴾ كذا يشهد لما ذكرنا من وقوع النزاع في هذا القسم من الجوامد ﴿ما﴾ حكي ﴿عن المسالك﴾ للشهيد الثاني «قده» ﴿ في هذه المسألة ﴾ التي عنونها فخرالدين ﴿ من ابتناء الحكم ﴾ بالتحريم ﴿فيها﴾ أي في المرضعةالثانية ﴿على الخلاف في مسألة المشتق﴾ فقال مالفظه:

بقي الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين ، فقد قيل انها لاتحرم ، واليه مال المصنف ، حيث جعل التحريم أولى ، وهو مذهب الشيخ ، وابن الجنيد ، لخروج الصغيرةعن الزوجية الى البنتية ، وأم البنت غير محرمةعلى أبيها، خصوصاً على القول باشتراط بقاء المعنى المشتق منه في صدق الاشتقاق ،كما هو رأى جمع من الاصوليين [١].

ثم ذكر تحريمها الى أن قال : لان هذه يصدق عليها أم زوجة وان كان عقدها قد انفسخ ، لان الاصح انه لايشترط فى صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه ـ انتهى .

والحاصل : ان ارضاع الكبيرة الاولى للصغيرة محرم لهما ، لان الكبيرة تصير أم الزوجة ، والصغيرة تصير بنت الزوجة ، وكلاهما مسبب للتحريم بعد الدخول بالكبيرة ، ثم اذا أرضعت هذه الصغيرة الكبيرة الثانية ، فانقلنا بصدق المشتق ـ أي الزوجة ـ على الصغيرة بعد خروجها عن الزوجية، لزم حرمةالكبيرة

---

(١) المسالك ج١ ص٣٧٩.

فعليه كلما كان مفهومه منتزعاً من الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات

الثانية ، لانها برضاعها للصغيرة تكون أم الزوجة ، وان لم نقل بالصدق لم تحرم لانها لم ترضع الزوجة وانما ارضعت أجنبية .

واعلم ان الاقسام المتصورة في المسألة أربعة : لانه اما أن تكون كلتاهما أو احداهما مدخولا بها أم لا ، وعلى كل تقدير فاما أن يكون اللبن من هذا الزوج أم لا ، وحيث كانت المسألة خارجة عما قصدناه من شرح ألفاظ المتن لم نتعرض لخصوصياتها ﴿فعليه﴾ أي فعلى ماذكرنا من وجود الملاك مؤيداً بتعرض الاصحاب للتعميم ﴿كلما كان مفهومه منتزعاً من الذات﴾ جامداً أو مشتقاً ولم يكن منتزعاً عن مقام نفس الذات كالانسانية والناطقية، بل كان الانتزاع ﴿بملاحظة اتصافها﴾ أي الذات ﴿بالصفات الخارجة عن الذاتيات﴾ الذاتي له اطلاقان : اطلاق في باب البرهان ، واطلاق في باب الايساغوجي ـ أي الكليات الخمس ـ والظاهر أن مراد المصنف كلاهما .

قال في المنظومة ما لفظه : «كذلك الذاتي » له اطلاقان أحدهما « بذا المكان » أي الذاتي المستعمل في الكليات الخمسة، أي ماليس خارجاً عن الشيء « ليس هو الذاتي في »كتاب « البرهان » اذ يراد بالذاتي المستعمل هناك ما ينتزع عن نفس ذات الشيء ، فيكفي ذاته في انتزاعه كما قلنا « من لاحق لذات شيء من حيث هي » « بلاتوسط لغير ذاته » في لحوقه «فمثل الامكان هو الذاتي» فيقول الحكيم ان الامكان ذاتي للمهية الامكانية لاغيري بهذا المعنى كما قلنا « لا الذاتي الايساغوجي بل ثاني » من المعنيين ـ انتهى[1]. فالنوع والفصل والجنس

---

(١) اللئالى المنتظمة فى المنطق ص٣٩ .

كانت عرضاً أو عرضياً كالزوجية والرقية والحرية وغيرها من الاعتبارات والاضافات كان محل النزاع وان كان جامداً ، وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيات ، فانه لانزاع في كونه حقيقة في خصوص ما اذا كانت الذات باقية بذاتياتها.

ذاتي في باب الايساغوجي ، والامكان والامتناع والوجوب ذاتي في باب البرهان.

فتحصل ان ماكان جارياً على الذات غير الذاتيات سواء ﴿كانت عرضاً﴾ له مابحذاء في الخارج كالاسود والابيض ﴿أو عرضياً﴾ ليس له مابحذاء ﴿كالزوجية والرقية والحرية﴾ والملكية والغصبية ﴿وغيرها من الاعتبارات﴾ الشرعية أو العقلائية التي هي قائمة بنفس المعتبر، ولولم يكن تصورهاووجودها متوقفاً على الغير ﴿والاضافات﴾ التي تتوقف على الغير ﴿كان﴾ خبر كلماكان ﴿محل النزاع﴾ في مبحث المشتق ﴿وان كان جامداً﴾ باصطلاح الادباء ﴿وهذا بخلاف ماكان﴾ من الاسماء ﴿مفهومه منتزعاً عن مقام الذات﴾ كالنوع مثل الانسانية ﴿والذاتيات﴾ كالفصل والجنس مثل الناطقية والحيوانية ، بل والامكان والوجوب والامتناع ﴿فانه لانزاع في كونه﴾ أي كون المنتزع عن مقام الذات والذاتيات ﴿حقيقة في خصوص ماذا كانت الذات باقية بذاتياتها﴾.

قال في تقريرات الميرزا « ره » في وجه خروج هذا عن محل النزاع ما لفظه : لااشكال في خروج القسم الاول عن محل النزاع ، فان شيئية الشيء بصورته ـ أي صورته النوعية ـ لابمادته ، فاذا فرضنا تبدل الانسان بالتراب فما هوملاك الانسانية هي الصورة النوعية[1] وقد زالت، وأما المادة المشتركة الباقية

---

(١) قال في المنظومة ما لفظه : كل نوع من أنواع الجسم مختص بأحوال معينة ، ككون بعضها حاراً وبعضها بارداً وبعضها في حيز معين يقتضي السكون عند حصوله فيه

ثانيها : قد عرفت انه لاوجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات ،

التي هي القوة الصرفة لافاضة الصور فهي غير متصفة بالانسانية في حال من الاحوال . وبالجملة فالمتصف زائل والباقي غير متصف[1] ـ انتهى .

أقول: لكن قد يطلق مسامحة كما يخاطب العظام البالية والتراب الباقي فتدبر والذي يظهر من العلامة المشكيني « قده » حيث قال: والدليل على خروجه اتفاق العلماء على كونه حقيقة في المتلبس ـ انتهى ، هو جواز الاستعمال مجازاً . قال العلامة الرشتي : بل قد قيل بأن الاستعمال حينئذ من الاغلاط ولايكون مجازاً بعلاقة ماكان .

« اسم الزمان »

﴿ثانيها﴾ أي الثاني من الامور التي لابد من تقديمها ، في بيان جريان النزاع في اسم الزمان ﴿قد عرفت﴾ في الامر الاول ﴿انه لاوجه﴾ معتداً به ﴿لتخصيص النزاع ببعض المشتقات﴾ الاسمية ﴿الجارية على الذوات﴾ بل

ــــــ

← والحركة اليه عند خروجه عنه وغيرذلك، فالمقتضي لذلك الاختصاص ليس أمراً خارجاً عن ذات الجسم بالضرورة ، فهو اما الصورة الجسمية أو الهيولى أو صورة أخرى طبيعية والاولان باطلان (لشركة الصورة) الجسمية بين الاجسام كلها (والهيولى) أى الهيولى عالم العناصر مشتركة أيضاً ، فيلزم اشتراك الاجسام كلها فى الاثار (مع كون شأن هذه) أى الهيولى (قبولا) والقابل لايكون فاعلا ، فتعين الثالث وهو المطلوب ـ [غرر الفرائد فى الحكمة للسبزوارى ص٢٣٠] انتهى .

(١) أجود التقريرات ج١ ص٥٣ .

الا انه ربما يشكل بعدم امكان جريانه في اسم الزمان ، لان الذات فيه وهي الزمان بنفسه ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في ان الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعم المتلبس به في المضي .

النزاع يعم جميعها ﴿الا انه ربما يشكل بعدم امكان جريانه في﴾ المشتق الذي هو ﴿اسم الزمان﴾ كمقتل بمعنى زمان القتل وذلك ﴿لان الذات فيه﴾ أي في اسم الزمان ﴿وهي الزمان بنفسه﴾ اذ معنى اسم الزمان الزمان المتلبس بالقتل في المقتل وبالولادة في المولد وهكذا ﴿ينقضي وينصرم﴾ عطف بيان ﴿فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه﴾ كالمقتل والمولد ﴿حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ﴾ أي القتل والولادة ﴿في الحال﴾ فقط ﴿أو﴾ يكون حقيقة ﴿فيما يعم المتلبس به في المضي﴾ فيكون في ما مضى حقيقة كالحال .

قال العلامة القمي « ره » : توضيح الاشكال انه لا بد في محل النزاع من المشتق أن يكون الذات المتصف بالمبدأ باقياً بعد انقضاء المبدأ ، حتى يتنازع في أن اطلاق المشتق على الذات في ظرف انقضاء المبدأ صحيح أم لا ، وأما اذا كان الذات مما لابقاء له ولااستقرار ، وكان ينتفي وينقضي مع انقضاء المبدأ فلامجال للنزاع في أن الموضوع له هو في حال الاتصاف أو الاعم . مثلا: أسماء الزمان ـ مثل مقتل ـ موضوع للزمان الذي يقع فيه القتل ، وهذا الزمان لابقاء له بعد انقضاء المبدأ حتى يطلق اللفظ عليه ، فليس منها مايمكن الاطلاق باعتبار الانقضاء ، ففي أسماء الزمان لايعقل أن يقال بوضعها للاعم لعدم امكان بقائه

. . . .

كذلك[١]ـ انتهى . وكذلك لايمكن أن يقال بجواز الاطلاق على الزمان الثاني مجازاً ، وعلى هذا فيكون اسم الزمان خارجاً عن محل النزاع .

ثم ان الاقوال في حقيقة الزمان كثيرة ، فقال بعض : ان الزمان كالحركة له معنيان :

أحدهما : أمر موجود في الخارج غير منقسم ، وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط ، ويسمى بالان السيال أيضاً .

والثاني : أمر متوهم لاوجود له في الخارج يعني المطابق للحركة بمعنى القطع .

وقال آخر : ان الزمان مقدار الحركة القطعية بيانه ان الموجود قسمان :

الاول : ماهو موجود بوجود مصداقه نحو وجود الانسان وغيره من الأعيان.

والثاني: ماهو موجود بوجود منشأ انتزاعه، ومن هذا القبيل وجود الاضافات ونحوها ، فالقطعية موجودة بهذا المعنى . ومن هذا القبيل أيضاً جميع المهيات والكليات الطبيعية ، فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها أعني الاشخاص .

وقال المشهور : ان الزمان تجدد الوضع الفلكي ، وقد نفى رابع الزمان مطلقاً .

وقال خامس : بأن الزمان هو الحركة نفسها .

وقال سادس : ان الزمان هو الفلك .

وذهب سابع الى مالااحب ذكره .

وتفصيل الحجج والجواب عنها مذكور في المنظومة في الفريدة الثالثة[٢].

---

(١) حاشية القمي على الكفاية ج١ ص٨٦ ط النجف ١٣٤٤ .

(٢) غرر الفرائد للسبزواري ص٢٥٢ .

ويمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد ـ كما في المقام ـ لايوجب أن يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام، والا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.

﴿ويمكن حل الاشكال﴾ المتقدم في اسم الزمان ﴿بأن انحصار مفهوم عام﴾ كاسم الزمان فيما نحن فيه، فان المقتل معناه زمان القتل وهو كلي قابل الانطباق على جزء جزء من الزمان، فانحصاره ﴿بفرد﴾ في الخارج كما لو كان زمان القتل الدقيقة الاولى من يوم كذا ﴿كما في المقام﴾ فان الذي نبحث عنه هو اختصاصه بزمان معين ﴿لايوجب﴾ ذلك الانحصار بفرد ﴿أن يكون وضع اللفظ بأزاء الفرد﴾ من الزمان الواقع فيه القتل ﴿دون﴾ أن يكون اللفظ موضوعاً بازاء المعنى ﴿العام﴾ الكلي.

والحاصل: عدم المنافاة بين كلية المفهوم وانحصار الوجود الخارجي في الواحد ﴿والا﴾ فلو كان منافاة ﴿لما وقع الخلاف﴾ بين الاعلام ﴿فيما وضع له لفظ الجلالة﴾ فانه وقع النزاع في أن لفظ «الله» موضوع بأزاء الكلي أو علم شخصي، مع انه ليس في الخارج الافرد واحد وهو ذاته المقدسة جل وتقدس، ولو كان منافاة بينهما وجب الاتفاق على كونه علماً شخصياً ﴿مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام﴾ عند المحققين ﴿مع انحصاره﴾ أي الواجب ﴿فيه تبارك وتعالى﴾.

قال في التهذيب: المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي، والا فكلي امتنعت أفراده، أو أمكنت ولم توجد، أو وجد الواحد فقط مع امكان الغير، أو امتناعه ـ انتهى. وهذا صريح في عدم التلازم بين الوضع للكلي وامكان الفرد

ثالثها :

فكيف بوجوده .

ثم لايذهب عليك ان قوله « والا لما وقع » وقوله « مع ان الواجب »الخ جوابان ، لاجواب واحد كما زعم .

قال العلامة القمي « ره » : فانظر الى الواجب حيث ان هذا اللفظ معناه ذات متصف بوجوب الوجود وهو كلي ، مع ان الفرد الموجود منه منحصر في الله تبارك وتعالى، وكذلك اختلفوا في لفظ « الله » في انه علم شخص أو اسم للذات المتصف بجميع صفات الكمال، فعليه يكون كلياً مع ان الموجود منه في الخارج فرد خاص، فمن الممكن ان يقال: ان لفظ المقتل موضوع للزمان المتصف بالقتل حالا أو فيما مضى، وان لم يتحقق في الخارج الا المتصف به فعلا[1] .

هذا واجاب الأستاذ في الدرس بما يرجع الى كلام الميرزا وبيانه : انا نفرض يوم الجمعة مثلا اثنى عشرة ساعة ونفرض ان قتل زيد وقع في الساعة الأولى منها ، فحينئذ نقول لكل ساعة اعتباران الجزئية والكلية كما ان لزيد وعمرو وبكر جهات جزئية تختص بكل فرد وجهة جامعة كلية ، والمعروض للقتل الزمان الكلي ولا اشكال في بقائه لا الجزئي الذي لا اشكال في زواله حتى يقال : ان اطلاق المقتل على الساعة الثانية من باب اطلاق العالم الذي هو وصف لزيد على عمرو الجاهل .

« الافعال والمصادر »

❊(ثالثها)❊ أي الثالث من الامور التي لابد من تقديمها ، في بيان خروج

---

(١) حاشية القمي على الكفاية ص٨٦ ج١ .

ان من الواضح خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع ،لكونها غير جارية على الذوات ، ضرورة ان المصادر المزيد فيها كالمجرد في الدلالة على مايتصف به الذوات ويقوم بها كما لايخفى.

المصادر والافعال عن محل النزاع، وفي كيفية دلالة الفعل على الزمان ﴿ان من الواضح﴾ المصرح به في كلام القوم ﴿خروج الافعال﴾ من الماضي والمضارع والامر وسائر توابع المضارع عن محل النزاع ﴿و﴾ كذا لاخلاف ولا اشكال في خروج ﴿المصادر﴾ المجردة كضرب ودحراج و ﴿المزيد فيها﴾ كالاكرام والاحرنجام ﴿عن حريم النزاع﴾ أما المصادر المجردة فلعدم كونها مشتقات على المذهب الذي اختاره بعض محققي النحويين ، اذ المصدر على المشهور مبدأ الاشتقاق، قال ابن مالك :

المصدر اسم ماسوى الزمان من ... مدلولي الفعل كأمن من أمن
بمثله أو فعل أو وصف نصب ... وكونه أصلا لهذين انتخب

وأما الافعال والمصادر المزيد فيها والمصادر المجردة على القول بكون الفعل أصلا فخروجها عن محل النزاع ﴿لكونها غير جارية على الذوات﴾ وقد عرفت ان المشتق المبحوث عنه في المقام هو المفهوم الجاري على الذات المنتزع عنها، بملاحظة اتصافها بمبدأ الاشتقاق .

ثم علل امتناع جريانها على الذات بقوله: ﴿ضرورة ان المصادر المزيدفيها﴾ التي هي مشتقات اصطلاحاً ﴿ك﴾ المصدر ﴿المجرد﴾ من غير فرق فهما سواء ﴿في الدلالة على ما﴾ أي المبدأ الذي ﴿يتصف به الذوات ويقوم﴾ ذلك المبدأ ﴿بها﴾ أي بالذات ﴿كما لايخفى﴾ وليست جارية على الذات الذي هو شرط

وان الافعال انما تدل على قيام المبادىء بها قيام صدور أو حلول ، أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها .

كونه محل النزاع، وأيد خروج المصادر العلامة المشكيني بوجه آخر قال : الثاني انه لما كان مدلوله نفس المبدأ ولا جامع بينه وبين عدمه لم يعقل كونه موضوعاً للاعم ـ انتهى .

هذا وجه خروج المصادر ﴿و﴾ أما خروج الافعال فلبداهة ان الفعل انما يدل على قيام المبدأ أو الطلب، وكلما كان كذلك فهو غير جار على الذات، والى هذا أشار المصنف « ره » بقوله: ﴿ان الافعال انما تدل على قيام المبادىء بها﴾ أي بالذات، فان مدلول ضرب نسبة المبدأ وهو الضرب الى الفاعل وقيامه به. من غير فرق بين أن يكون ﴿قيام صدور﴾ كضرب ﴿أو حلول﴾ كاحمر أو انتزاع كملك أو غيرها من سائر انحاء القيام .

هذا كله فيما اذا كان الفعل خبراً كفعلي الماضي والمضارع ﴿أو﴾ يدل الفعل في الانشاء على ﴿طلب فعلها﴾ أي الاتيان بالمبادىء كما في الامر ، فان معنى اضرب طلب فعل الضرب ﴿أو﴾ يدل الفعل على طلب ﴿تركها﴾ أي ترك المبادىء كما في النهي، فان معنى لاتضرب طلب ترك الضرب الذي هو المبدأ.

﴿منها﴾ أي من الذات وهو الفاعل أو التارك ﴿على اختلافها﴾ والمراد به اما اختلاف الافعال التركية من التنزيهي والارشادي والتحريمي، والفعلية من الوجوب والاستحباب والاباحة وغيرها، واما اختلاف مبادىء الافعال من الملكة والشأنية والفعلية وغيرها ،واما اختلاف أنحاء طلب الترك وطلب الفعل بهيئة الامر أو النهي أو المضارع أو الاستفهام أو غيرها ، والظاهر أن المراد به هو اختلاف أنحاء القيام من الصدور والحلول والانتزاع ونحوها .

قال العلامة الرشتي « قده » : وقد فهم من كلام المصنف هذا أن مدلول

(ازاحة شبهة) قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه. وهو اشتباه، ضرورة عدم دلالة الامر

الافعال هي المبادىء المنسوبة الى فواعلها نحواً من الانتساب، وليس الزمان جزءاً من مدلولها ولذا عقبه بقوله :

« دلالة الفعل على الزمان »

﴿ازاحة شبهة﴾ في مدلول الفعل ﴿قد اشتهر في ألسنة﴾ القدماء من ﴿النحاة﴾ وغيرهم ﴿دلالة الفعل على الزمان﴾ قال ابن مالك « المصدر اسم ـ البيت » ﴿حتى أخذوا الاقتران بها﴾ أي بالازمنة الثلاثة ﴿في تعريفه﴾ وجعلوا الفرق بينه وبين الاسم بذلك، وحجتهم على ذلك التبادر حين الاطلاق، فان المنصرف عند قولنا « ضرب زيد » انه وقع منه الضرب في الزمان الماضي، وعند قولنا « يضرب زيد » انه سيقع منه أو واقع منه في الحال، وكذلك الاطراد فانه يطرد استعمال الماضي في ما مضى، والمضارع فيما يأتي أو متلبس فعلا ولا يطرد العكس، وكذلك النقل فان اللغويين الذين بنائهم ذكر محض اللغة ذكروا ذلك .

ان قلت : اللغويون يذكرون الحقيقة والمجاز فلا شاهد في قولهم .

قلت : ليس كذلك، ويدل عليه انهم لا يذكرون أشهر المجازات، فانه لم يعهد من لغوي أن يذكر في معنى الاسد الرجل الشجاع، مع أنه أشهر من الشمس وأبين من الامس، وقد يؤيد هذه الدعوى من النحاة بالاجماع ﴿وهو اشتباه﴾ .

أما الافعال الانشائية فلا تدل على الحال أصلا ﴿ ضرورة عدم دلالة الامر

ولاالنهى عليه، بل على انشاء طلب الفعل أو الترك، غايةالامر نفس الانشاء بهما فى الحال، كما هو الحال فى الاخبار بالماضى أو المستقبل أو بغيرهما كما لايخفى . بل يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال على الزمان،الا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيات،

ولا النهي﴾ فضلا عن الاستفهام وغيره ﴿عليه﴾ أي على الزمان ﴿بل﴾ انما تدل هذه الثلاثة﴿على انشاء طلب الفعل﴾في الاول ﴿أو﴾ طلب ﴿الترك﴾في الثاني أو طلب الفهم في الثالث، وقد يستدل بأن هذه الثلاثة مشتملة على مادة وهيئة، والمادة لاتدل الا على نفس المهية ، والهيئة لاتدل الا على نفس الطلب فمن اين الزمان ؟ ﴿غاية الامر نفس الانشاء﴾بالاستفهام و ﴿بهما﴾ أي الامر والنهي ﴿في﴾ زمان ﴿الحال﴾ فان قولنا اضرب أو لاتضرب أو هل تضرب، يقع فى زمان النطق الذي هو الحال النطقى، وهو ليس مقصود النحاة ﴿كما هو الحال﴾ أي الشأن ﴿في الاخبار﴾ فان الخبر لكونه كلاماً يقع فـي زمان النطق الذي هو الحال، من غير فرق بين أن يكون الاخبار ﴿بالماضي﴾ كضرب زيد﴿أو المستقبل﴾ كيضرب زيد﴿أو بغيرهما﴾ كالجملة الاسمية نحو زيد ضارب ﴿كما لايخفى﴾ والتبادر والاطراد ممنوعان، والاجماع حتى من اللغويين غير ثابت ،كيف وقد اختلف فـي معنى صيغة الامر هل أنـه الفور أو التراخي أو لادلالة لها أصلا على احداهما .

فتحصل أن زمان الحال لايكون جزءاً لمدلول الانشاء ﴿بل يمكن منـع دلالة غيرهما﴾أي غير الامر والنهي وكذا غير الاستفهام﴿من﴾ سائر﴿الافعال﴾ كالماضي والمضارع ﴿على الزمان﴾ مطلقاً، فلاتدل صيغة الماضي على الزمان الماضي، ولا صيغة المضارع على الحال أو الاستقبال ، ﴿الا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيات﴾ فلو لم يطلق الفعل ـ بأن كانت هناك قرينة ـ كما سيأتي من قولـه

والا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الاسناد الى غيرها من نفس الزمان والمجردات .

يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبلـه بأيام ، أو لم يسند الى الزمانيـات بل الى غيرها مما يأتي فلا دلالة له على الزمان أصلا ﴿ والا ﴾ يمنع دلالـة الفعل على الزمان، بل قلنا بدلالتـه عليه ﴿لزم القول بالمجاز﴾ في الفعل ﴿والتجريـد﴾ عن جزء معناه الموضوع له ﴿عند الاسناد﴾ أي اسناد الفعل ﴿ الى غيرها ﴾ أي غير الزمانيات﴿من﴾ غير فرق بين أن يكون غير الزماني ﴿نفس الزمان﴾ نحو :

مضى الزمان فقم ياغلام واملا جام لعلنا نتلافى سوالف الايام

فانّه حينئـذ يجرد كلمة مضى من جزء معنـاه الذي هو الزمان على قول النحاة ، والا لزم كون الزمان في الزمان ، وكذا لو كان نفس الفعل مسنداً الى فاعل، مع التصريح بوقوعه في الزمان نحو ذهب زيـد في يوم الجمعة أو في الايام الخالية .

﴿و﴾ كذا يلزم التجريد والمجاز لو أسند الفعل الى ﴿المجردات﴾ نحو علم الله، فانه لو كان الفعل بمعنى الزمان لزم كون المجرد زمانياً، على انه لا يفرق العرف بين علم الله وعلم زيد من هذه الجهـة ، مع ان لازم قول النحاة الفرق بالعناية في الاول دون الثاني .

« تنبيه » قوله: «المجردات» لم يعلم بعد وجود مجرد غير الله سبحانه وتمام الكلام في الكلام .

وقد يؤيد عدم دخول الزمان في مفهوم الفعل بقول أمير المؤمنين عليه السلام في الحديث المشهور: «الاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انبأ عن حركة المسمى

نعم لايبعد أن يكون لكل من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصية اخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة فى الزمان الماضى فى الماضى وفى الحال أو الاستقبال فى المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات .

والحرف ماأوجد معنى في غيره»[1] وجه الدلالة ان الانباء عن الحركة غير الزمان وان كان ملازماً له فتدبر وفي المقام كلام طويل تعرض لبعضه العلاّمة القمي والسلطان وغيرهما .

﴿نعم لايبعد أن يكون لكل من﴾ فعل ﴿الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى﴾ غير خصوصية نفس المعنى الحدثي، فلفعل الماضي خصوصية الدلالة على ان الحدث خارج من القوة الى الفعل، ولفعل المضارع خصوصية الدلالة على أن الحدث لم يخرج بعد أو خارج بالفعل . وبعبارة أحسن: ان خصوصية الماضي هو التحقق، وخصوصية المضارع هو الترقب، وهذه الخصوصية ﴿موجبة الدلالة على وقوع النسبة﴾ بين الفعل والفاعل ﴿في الزمان الماضي في﴾ الفعل ﴿الماضي و﴾ توجب وقوع النسبة ﴿في﴾ زمان ﴿الحال أو الاستقبال في﴾ فعل ﴿المضارع فيما﴾ لم تكن هناك قرينة شخصية على الخلاف ، كماسيأتي من نحو يجيء زيد بعد عام ،

وقد ضرب قبله بأيام اذا ﴿ كان الفاعل من الزمانيات ﴾ كالاجسام ولم يكن الفعل مقيّداً بقيد الزمان ، نحو ذهب زيد يوم الجمعة ، فتكون الدلالة على الزمان بهذه الشروط من قبيل الدلالة الالتزامية، لا التضمنية التي هي ظاهر كلام النحويين .

---

(١) هو الحديث الذى مر سابقاً وقد رواه الزجاجى فى اماليه عن ابى الاسود .

ويؤيده ان المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال ، ولامعنى له الا أن يكون له خصوص معنى ، صح انطباقه على كل منهما ، لانه يدل على مفهوم زمان يعمهما ، كما ان الجملة الاسمية كزيد ضارب ، يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الازمنة ،

هذا ولايخفى ان هذه التكلفات من قبيل الفرار عن المطر الى الميزاب والمستجير من الرمضاء بالنار ﴿ويؤيده﴾ أي يؤيد عدم دلالة الفعل على الزمان ﴿ان المضارع﴾ على قول النحاة ﴿يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال﴾ ولهذا يصح انطباقه على كليهما ﴿ولا معنى له﴾ أي للاشتراك المعنوي، اذ لا جامع بين الحال والاستقبال الا مفهوم الزمان ، والمفروض عدم أخذهم المفهوم في معنى الفعل ، لان مرادهم مصداق الزمان ، فانّه الذي يقارن الحدث لا المفهوم .

مضافاً الى أنه لوكان معنى المضارع مفهوم الزمان، لزم جواز اطلاقه على الماضي ﴿الا أن يكون﴾ مرادهم أن ﴿له﴾ أي الفعل المضارع ﴿خصوص معنى، صح انطباقه على كل منهما﴾ أي من الحال والاستقبال و ﴿لا﴾ يكون مرادهم ﴿انّه يدل على مفهوم زمان يعمّهما﴾ لما تقدم من عدم كونه ظاهر كلامهم ، مع أنّه يلزم المحذور المتقدم ﴿كما أن الجملة الاسمية كزيد ضارب﴾ بل مطلق اسم الفاعل والمفعول ﴿يكون لها معنى صح انطباقه﴾ أي انطباق ذلك المعنى ﴿على كل واحد من الازمنة﴾ الثلاثة الماضي والحال والمستقبل ولصحة انطباق ذلك المعنى صح انطباق الجملة المشتملة عليه .

لكن يمكن أن يقال : صحة الانطباق ليست لاجل اشتمال الجملة على خصوصية صحيحة الانطباق حتى تكون كفعل المضارع ، بل صحة الانطباق في

مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا ، فكانت الجملة الفعلية مثلها . وربما يؤيـد ذلك ان الزمان الماضى فى فعله ، وزمان الحال أو الاستقبال فى

اسم الفاعل والمفعول والجملة المركبة من أحدهما انماتكون لاجل كونه معنى حدثياً، فهو من باب اللابشرط لامن باب بشرط شيء، فلايصح قياس المضارع الذي هو بشرط شيء عليه .

﴿مع﴾ انهم اتفقوا على ﴿عدم دلالتها﴾ أي الجملة الاسميـة ﴿على واحد منها﴾ أي من الازمنة الثلاثة ﴿أصلا﴾ بوجه من الوجوه ﴿فكانت الجملة الفعلية﴾ المصدرة بالمضارع كيضرب زيد أوزيد يضرب، بناءاً على أن المراد من الجملة الفعلية الجملة المشتملـة على الفعل مجازاً أويكون اطلاق الجملـة الفعلية على المشتملة على الفعل حقيقة .

قال ابن الحاجب على مافي المطول في نحو زيد قام وعمرو أكرمته مالفظه: ان المعطوف عليه في الوجهين هو جملة زيد قام ، لانها ذات وجهين ، فالرفـع بالنظر الى اسميتها ، والنصب بالنظر الى فعليتها، والمعطوف عليه فى الوجهين واحد ، واختلاف الاعرابين باختلاف الاعتبارين ، وبهذا يحصل المناسبة . ثم قال التفتازاني : ولايخفى على المصنف لطف هذا الوجه ودقته ، وان ذهل عنـه الجمهور وخفي على كثير من الفحول . ﴿مثلها﴾ أي مثل الجملة الاسمية فـي اشتمالها على خصوصية لاجلها يصح الانطباق على كل مـن الحال والاستقبال ، ومن الواضح ان صحة الانطباق حينئذ للفعل لاالاسم فيثبت المطلوب .

﴿وربما يؤيد ذلك﴾ الذي ذكرناه من اشتمال الفعل على خصوصية تنطبق على الزمان التزاماً ، لا كون الزمان جزء مدلوله تضمناً ﴿ان الزمان الماضي في فعله﴾ أي في فعل الماضي كضرب ﴿ وزمـان الحال أو الاستقبال في ﴾ فعـل

المضارع ، لايكون ماضياً أومستقبلا حقيقةلامحالة بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقة ، وفي المضارع ماضياً كذلك ، وانما يكون ماضياً أو مستقبلا في فعلهما بالاضافة، كما يظهر من مثل قوله يجيئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام ، وقوله : جاء زيد في شهر كذا ، وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده

﴿المضارع﴾ كيضرب ﴿لايكون﴾ ذلك الزمان المدلول عليه بفعل الماضي أو المضارع ﴿ماضياً﴾ وذاهباً قبل زمان النطق في فعل الماضي ﴿أومستقبلا﴾ وآتياً بعد زمان النطق أو واقعاً في زمان النطق ﴿حقيقة لامحالة﴾ أي دائماً وهذا قيد للمنفي .

والحاصل : ان فعل الماضي ليس زمانه قبل النطق في جميع استعمالاته ، وكذلك فعل المضارع ﴿بل ربما يكون﴾ الزمان ﴿في﴾ فعل ﴿الماضي مستقبلا﴾ وآتياً بعد زمان النطق ﴿حقيقة و﴾ كذلك يكون الزمان ﴿في﴾ فعل ﴿المضارع﴾ الاصطلاحي ﴿ماضياً كذلك﴾ أي حقيقة ﴿وانما يكون﴾ الزمان ﴿ماضياً﴾ وذاهباً ﴿أو مستقبلا﴾ وآتياً ﴿في فعلهما﴾ أي فعل الماضي والمستقبل الاصطلاحي ﴿بالاضافة﴾ والنسبة الى شيء آخر لا أن يكون الزمان ماضياً أو مستقبلا بالنسبة الى زمان النطق ﴿كما يظهر﴾ ذلك ﴿من مثل قوله يجيئني زيد بعد عام ، وقد ضرب قبله بأيام﴾ فان ضرب في الجملة ليس زمانه ماضياً بالنسبة الى حال النطق، بل ماض بالنسبة الى بعد عام ، ومستقبل بالنسبة الى زمان النطق ، هذا في الفعل الماضي ﴿وقوله : جاء زيد في شهر كذا﴾ قبل عام من الشهور المنقضية ﴿وهو يضرب في ذلك الوقت﴾ مثال للمضارع بمعنى الحال ومثال الاستقبال قوله ﴿أو﴾ وهو يضرب ﴿فيما بعده﴾ أي مابعد وقت مجيئه . وعلى كل حال كان الضرب

فيما مضى فتأمل جيداً.

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه بما يناسب المقام ، لاجل الاطراد

منه ﴿فيما مضى﴾ فان « يضرب » في الجملتين ليس زمانه مستقبلا أو حالا بالنسبة الى زمان النطق، بل مستقبل أو حال بالنسبة الى قبل عام وماض بالنسبة الى زمان النطق .

قال العلامة المشكيني « ره » في قوله: « ربما يؤيد » الخ : وجهه ان مرادهم من الماضي والحال والمستقبل المأخوذ في الفعل هي الحقيقية منها كما مر ، فحينئذ يلزم التجوز في المثالين ، وأهل المحاورة لا يلاحظون في مثلهما علاقة، وهذا بخلاف ماقلنا من دلالته على الزمان من باب الاطلاق فيما اسند الى الزماني، فان العامل فيهما قرينة على ارادة الماضي والمستقبل الاضافيين ، فلا يجوز التجوز، كسائر المطلقات المنصرفة عند عدم قرينة معينة الى بعض أفرادها المستعملة في غيره بتعدد الدال والمدلول بقرينة معينة .

ثم ان ذكره تأييداً لا دليلا لاحتمال كون مرادهم من الماضي والحال والمستقبل مطلقها ، لا الحقيقي منها ولكنه خلاف الظاهر ، فصرف الاحتمال لا يخرجه عن الدليلية ، ولعله لهذا أمر بالتأمل بقوله: ﴿فتأمل جيداً﴾ هذا تمام الكلام في دلالة الفعل على الزمان .

«امتياز الحرف عن الامر والفعل»

﴿ثم﴾ حيث انجر بنا الكلام الى هنا ﴿لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه﴾ من الاسم والفعل ﴿بما﴾ أي بمقدار ﴿يناسب المقام﴾ مع ملاحظة الاختصار، وانما نذكر الفرق ﴿لاجل الاطراد﴾ أي متابعة

في الاستطراد في تمام الاقسام . فاعلم انه وان اشتهر بين الاعلام ان الحرف مادل على معنى في غيره ، وقد بيناه في الفوائد بما لامزيد عليه .

بعض الكلام بعضاً مما بينهما مناسبة ﴿في الاستطراد﴾ وسوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر ، اذ كان المقصود بالاصالة ذكر خروج الافعال عن عنوان النزاع في المشتق ، ثم استطرد ذكر الفرق بين الاسم والفعل ، وان الفعل يدل على خصوصية تنطبق على الزمان لانفس الزمان بخلاف الاسم فلا خصوصية فيه كذلك ، ثم اتبع ذلك بذكر الفرق بين الحرف وغيره ليتم الكلام ﴿في تمام الاقسام﴾ الثلاثة ، وحيث سبق ذلك في بيان الوضع فلا نحتاج الى تكثير الايضاح .

﴿فاعلم انه وان اشتهر بين الاعلام﴾ من قديم الزمان الى هذه الأيام ﴿ان الحرف ما دل على معنى في غيره﴾ بحيث يكون وجوده آلياً ومرآتاً لملاحظة حال الغير ، حتى أخذوا في تعريفه ذلك ﴿وقد بيّناه في﴾ كتاب ﴿الفوائد﴾ التي كتبناه في الاصول قبل الكفاية ﴿بما لامزيد عليه﴾ ، وحيث لم يكن بيانه خالياً عن الفائدة نقلناه بلفظه قال : ثم لابأس بصرف عنان الكلام الى بيان معنى الحرف في المقام استطراداً كسائر الاقسام، ولنمهد لذلك مقدمة وهي: أن الموجود الخارجي كما أنه تارة يكون موجوداً في نفسه ـ سواء كان بنفسه أولا ـ كالواجب تعالى والجواهر، وأخرى يكون موجوداً في غيره كما في الاعراض، كذلك المتصور والموجود الذهني فتارة يكون موجوداً فيه في نفسه، ومتصوراً على استقلاله ومدركاً بحياله، وأخرى يكون موجوداً في غيره ،ومتصوراً بتبعيته، ومدركاً على أنه من خصوصياته

الا انك عرفت فيما تقدم عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى

وأحواله اذا عرفت ذلك فاعلم ان القسم الاول من الذهني هو المعنى الاسمي المدلول عليه بالاسماء مطلقاً، مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، والافعال تضمناً والقسم الثاني هو المعنى الحرفي المدلول عليه بالحروف مطابقة ، والافعال وبعض الاسماء تضمناً ، وهذا معنى أن الحرف يدل على معنى في غيره ، أي في معنى آخر يكون قائماً به ومتصوراً بتبعه، لأنه يدل على معنى يكون لغير لفظه بل للفظ آخر كي لايكون له معنى ، بل مجرد علامة على دلالة الغير على معناه بخصوصياته المتقومة به الغير المستقلة بالمفهومية ـ كما توهم ذلك من كلام بعض المحققين ـ.

والحاصل : أن الدلالة على المعاني الخاصة في الخصوصيات الغير المستقلة بالمفهومية بدالين، فيكون من باب تعدد الدال والمدلول، لا من وحدة الدال وتعدده، كيف وهو يستلزم الالتزام بالمجاز في الالفاظ المتعلقات لو التزم باستعمالها في المعاني الخاصة بهذه الخصوصيات ، بداهة عدم وضعها لها ، وهو بعيد لاأظن أن يلتزم به أحد ، وارادة الخصوصيات بلا دلالة لفظ عليه وهو أبعد ، ودلالة الحرف عليها لايكون الا من باب تعدد الدال والمدلول وهو عين المأمول. نعم فرق بين الحرف وغيره ، حيث أنه لايدل على معنى تحت لفظه بل على ما تحت المتعلقات، لما عرفت من أن معناه يكون هو الخصوصية المتقومة بغيره المتصورة بتبعه فافهم واستقم[١].

﴿الا أنك عرفت فيما تقدم﴾ في الامر الثاني في بيان الوضع ﴿عدم الفرق بينه﴾ أي بين الحرف ﴿وبين الاسم بحسب المعنى﴾ وان كان بينهما فرق ما بحسب اللفظ، حيث أن غالب وضع الحروف على الحرف الواحد والاثنين كما

---

(١) الفوائد الاصولية للاخوند ص٣٠٥ .

وانه فيهما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وانما الفرق هو انه وضع ليستعمل واريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير ، ووضع غيره ليستعمل واريد منه معناه بما هو هو ، وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية وعدم الاستقلال بها انما اعتبر في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى فلفظ الابتداء لو استعمل في المعنى الالي ، ولفظة من في المعنى الاستقلالي ،

قالوا ﴿وانه﴾ أي المعنى في الاسم والحرف ﴿فيهما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية﴾ كما ادعى في الاسم ﴿ولا عدم الاستقلال بها﴾ أي بالمفهومية كما ادعى في الحرف، بل المعنى في كليهما واحد ﴿وانما الفرق﴾ بينهما ﴿هو انه﴾ أي الحرف ﴿وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو﴾ أي المعنى ﴿في الغير ووضع غيره﴾ أي غير الحرف من الاسم والفعل ﴿ليستعمل وأريد منه معناه﴾ استقلالا ﴿بما هو هو﴾ وفي نفسه .

﴿وعليه﴾ أي على ما ذكرنا ﴿يكون كل﴾ واحد ﴿من الاستقلال بالمفهومية﴾ المأخوذ في الاسم والفعل ﴿وعدم الاستقلال بها﴾ أي بالمفهومية المأخوذ في الحرف ﴿انما اعتبر في جانب الاستعمال﴾ بناءاً على شرط الواضع ﴿لا﴾ انهما اعتبرا ﴿في المستعمل فيه﴾ ومعنى اللفظ الموضوع له ﴿ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى﴾ كما يقوله النحاة .

والحاصل : ان الأسماء كافة غير الاعلام ، وكذلك الحروف موضوعات بالوضع والموضوع له العامين للكليات الطبيعية، من دون أن يكون اللحاظ سواء كان آلياً أو استقلالياً جزءاً أو قيداً للمعنى ﴿فلفظ الابتداء﴾ الذي هو اسم ﴿لو استعمل في المعنى﴾ الاضافي ﴿الالي﴾ المفيد لصرف الربط فقيل : سرت ابتداء البصرة ، مكان سرت من البصرة .

﴿و﴾ كذا لو استعمل ﴿لفظة من في المعنى الاستقلالي﴾ فقيل: من خير من

لما كان مجازاً واستعمالا له في غير ماوضع له ، وان كان بغير ما وضع له، فالمعنى في كليهما في نفسه كلي طبيعي يصدق على كثيرين، ومقيداً باللحاظ الاستقلالي أو الالي كلي عقلي،

الى، مكان الابتداء خير من الانتهاء. ﴿لما كان﴾ كل واحد من هذين الاستعمالين ﴿مجازاً واستعمالا له﴾ أي اللفظ ﴿في غير ما وضع له﴾ اذ الفرض تساوى الموضوع له فيهما ﴿وان كان﴾ هذا الاستعمال ﴿بغير ما﴾ أى بغير النحو الذي ﴿وضع له﴾ اللفظ ، لانه قد تقدم اشتراط الواضع أن يستعمل الحروف في الالية والاسماء في الاستقلالية ﴿فالمعنى﴾ الموضوع له ﴿في كليهما﴾ أي الاسم والحرف ﴿في نفسه كلي طبيعي﴾ أي نفس الطبيعة المعروضة للكلية بما هي طبيعة من دون نظر الى عارضها ﴿يصدق على كثيرين﴾ كما هو شأن الكلي ﴿و﴾ اذا لوحظ هذا المعنى الكلي الطبيعي في الذهن ـ بأن صار موجوداً بالوجود الذهني ـ سواء كان ﴿مقيداً﴾ في الذهن ﴿باللحاظ الاستقلالي﴾ بأن أريد الاسم ﴿أو﴾ كان مقيداً في الذهن باللحاظ ﴿الالي﴾ بأن أريد الحرف فهو ﴿كلي عقلي﴾ أي أمر كلي مقيد بأمر ذهني .

ولايخفى أن تسمية الكلي الطبيعي المقيد بأمر ذهني كلياً عقلياً خلاف اصطلاح أهل الميزان .

قال في التهذيب: مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعروضه طبيعياً والمجموع عقلياً ـ انتهى .

مثلا : لو قلنا ان الانسان كلي كان موضوع هذه القضية الكلي الطبيعي ومحمولها الكلي المنطقي ومجموع الموضوع والمحمول الكلي العقلي . وكيف كان فالمعنى الاسمي والحرفي في نفسه كلي طبيعي ، وبملاحظة تقيده

وان كان بملاحظة ان لحاظه وجوده ذهناً كان جزئياً ذهنياً . فان الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، وان كان بالوجود الذهنى . فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الاعلام من الخلط والاشتباه وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً بخلاف ماعداه فانه عام .

بالالية والاستقلالية كلي عقلي ﴿وان كان بملاحظة ان لحاظه﴾ عبارة عن ﴿وجوده ذهناً﴾ المستلزم لتشخصه ، اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد لافي الخارج ولا في الذهن فبهذا الاعتبار ﴿كان﴾ المعنى الملحوظ ﴿جزئياً ذهنياً﴾ .

وان شئت قلت : المعنى الطبيعي اذا جاء في الذهن فله اعتباران : الاول اعتبار كونه كلياً مقيداً بامر ذهني ويسمى حينئذ كلياً عقلياً ، الثاني اعتبار كونه موجوداً ذهناً ويسمى حينئذ جزئياً ذهنياً ﴿فان﴾ هذا الاعتبار لو ضم بقاعدة ﴿الشيء مالم يتشخص لم يوجد وان كان﴾ ذلك ﴿بالوجود الذهني﴾ انتج الجزئية الذهنية ، والفرق بين الاعتبارين ما أشار اليه العلامة المشكيني «ره» بقوله : ثم ان التقييد باللحاظ معتبر في كون المعنى كلياً عقلياً لافي كونه جزئياً ذهنياً لانه يكفي فيه حصوله في الذهن ، سواء قيد باللحاظ أولا كما علم من الامر الثالث وهو ماذكره قبلا بقوله : «الثالث ان كل ما دخل في حيز الوجود لابد أن يكون جزئياً سواء وجد في الخارج أو الذهن» الخ .

﴿فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الاعلام﴾ قدس الله أسرارهم ﴿من الخلط والاشتباه﴾ بين ما يتولد من الاستعمال وماهو من مقومات الموضوع له ﴿وتوهم كون الموضوع له﴾ كما عن المحقق الشريف ﴿أو المستعمل فيه﴾ كما عن التفتازاني ﴿في الحروف﴾ وما ألحق بها ﴿خاصاً بخلاف ماعداه﴾ من سائر الاسماء غير الاعلام ﴿فانه عام﴾ واما الاعلام فانها موضوعات للجزئيات الطبيعية ،

وليت شعرى ان كان قصد الالية فيهاموجباً لكون المعنى جزئياً ، فلم لايكون قصد الاستقلالية فيه موجباً لـه ،وهل يكون ذلك الا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر فى الموضوع لـه ولاالمستعمل فيه بـل فى الاستعمال ، فـلم لايكون فيها كذلك ؟ كيف والا لـزم أن يكون معـانى المتعلقات غير منطبقة عـلى الجزئيات الخارجية ،

فالوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها خاصة، من دون أن يكون اللحاظ جزءاً من المعنى أو قيداً له .

هذا ثم أشار المصنف « ره »الى وجه كون المعنى الاسمي وعدم دخل الالية والاستقلالية في المعنى بقوله : ﴿وليت شعري ان كان قصد الالية فيها﴾ أي في الحروف ﴿موجباً لكون المعنى جزئياً﴾ وخاصاً حتى يوجب خصوص المستعمل فيه أو الموضوع له ﴿فلم لايكون قصد الاستقلالية فيه﴾ أي في غير الحرف ﴿موجباً له﴾ أي لكون المعنى جزئياً ﴿وهل يكون ذلك﴾ أي عدم كون قصد الاستقلالية موجباً لجزئية المعنى ﴿الا لكون هذا القصد﴾ في الاسم ﴿ليس مما يعتبر في الموضوع له ولا﴾ في ﴿المستعمل فيه بل﴾ هذا القصد معتبر ﴿في الاستعمال﴾ ومما يتولد منه ﴿فلم لايكون﴾ قصد الالية ﴿فيها﴾ أي في الحروف ﴿كذلك﴾ غير مربوط بالموضوع له والمستعمل فيه بل من ولائد الاستعمال و ﴿كيف﴾ لايكون قصد الالية خارجاً عن المعنى الحرفي ﴿والا﴾ فلو كان اللحاظ داخلا ﴿لزم أن يكون معاني المتعلقات﴾ للحروف ﴿غير منطبقة على الجزئيات الخارجية﴾ وذلك بمقدمتين :

« الاولى »ان اللحاظ قيد للمعنى الحرفي، والمعنى الحرفي قيد للمعنى الاسمي، وقيد القيد قيد، فاللحاظ قيد للمعنى الاسمي .

لكونها على هذا كليات عقلية ، والكلي العقلي لاموطن له الا الذهن ، فالسير والبصرة والكوفة في « سرت من البصرة الى الكوفة » لاتكاد تصدق على السير والبصرة والكوفة ، لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية ، فيستحيل انطباقها على الامور الخارجية.

« الثانية » ان المعنى الاسمي مقيد بالامر الذهني ، وكلما كان مقيداً بالامر الذهني كان ذهنياً ، فالمعنى الاسمي ذهني، ومن البديهي أن الامور الذهنية غير منطبقة على الخارجيات *﴿لكونها﴾* أي معاني المتعلقات *﴿على هذا﴾* الذي ذكرناه من تقيدها بالذهن *﴿كليات عقلية﴾* أي امور عقلية كما سبق ـ لا كلي عقلي اصطلاحي ـ .

﴿والكلي العقلي لا موطن له الا الذهن﴾ ولا يعقل وجوده في الخارج *﴿فالسير والبصرة والكوفة في﴾* مثال *﴿سرت من البصرة الى الكوفة لاتكاد تصدق على السير والبصرة والكوفة﴾* الخارجيات *﴿لتقيدها﴾* أي تقيد هذه الثلاثة *﴿بما﴾* أي بحرف وهو من والى *﴿اعتبر فيه القصد﴾* واللحاظ حسب الفرض، فمن والى عقليان لتقيدهما باللحاظ *﴿ف﴾* لو قيد السير والبصرة والكوفة بهما *﴿تصير عقلية﴾* اذ المقيد بالمقيد باللحاظ مقيد به كما تقدم *﴿فيستحيل انطباقها﴾* أي الثلاثة *﴿على الامور الخارجية﴾* وعليه يلزم مفسدتان :

الاولى: كون الاخبار المشتملة على الحروف غير حاكية عن الخارج وهو خلاف الضرورة .

الثانية: عدم امكان الامتثال في الاوامر والنواهي المشتملة على الحروف، وهو مقطوع البطلان كما تقدم مفصلا في الوضع .

ثم انه لما كان هنا مظنة ايراد ـ وهو التنافي بين كون معاني الحروف جزئية

وبما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي والصدق على الكثيرين ، وان الجزئية باعتبار تقيد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً ، والكلية بلحاظ نفس المعنى . ومنه ظهر عدم اختصاص الاشكال والدفع

ذهنية وكونها كليات طبيعية الموجبة للصدق على الكثيرين ـ أشار الى دفعه بقوله: ﴿وبما حققناه﴾ من كون الموضوع له في الحروف نفس الطبيعة والجزئية عارضة لها من قبل الاستعمال، لاحتياجه الى اللحاظ الذهني ﴿يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل﴾ جزئية المعنى ﴿الاسمي﴾ أيضاً ﴿و﴾ بين ﴿الصدق على الكثيرين﴾ المقابل للجزئي، اذ المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلي ﴿و﴾ ذلك لما ظهر من ﴿أن الجزئية﴾ عارضة ﴿باعتبار تقيد المعنى﴾ الكلي الذي هو الموضوع له ﴿باللحاظ﴾ الذهني ﴿في موارد الاستعمالات﴾ سواء كان لحاظه ﴿آلياً﴾ كما في الحروف ﴿أو استقلالياً﴾ كما في الاسماء ﴿والكلية﴾ عطف على الجزئية و ﴿بلحاظ نفس المعنى﴾ من غير فرق بين الاسم والحرف. والحاصل ان جزئية المعنى عارضية وكليته ذاتية .

وأبدل قوله : « وبما حققناه » الى قوله : « ومنه ظهر » في نسخة أخرى بهذه العبارة : ثم انه قد انقدح بما ذكرنا ان المعنى بما هو معنى اسمي وملحوظ استقلالي أو بما هو معنى حرفي وملحوظ آلي كلي عقلي في غير الاعلام الشخصية وفيها جزئي كذلك، وبما هو هو أي بلا أحد اللحاظين كلي طبيعي أو جزئي خارجي وبه (نسخة) قوله : « أو جزئي خارجي » أي في الاعلام الشخصية .

﴿ومنه﴾ أي مما حققناه ﴿ظهر عدم اختصاص﴾ هذا ﴿الاشكال﴾ السابق من التنافي بين كلية المعنى وجزئيته ﴿والدفع﴾ الذي ذكرناه من كون الكلية

بالحرف ، بل يعم غيره ـ فتأمل فى المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام ، وقد سبق فى بعض الامور بعض الكلام والاعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والافادة فافهم .

رابعها : ان اختلاف المشتقات فى المبادىء وكون المبدأ فى بعضها حرفة وصناعة وفى بعضها قوة وملكة

ذاتية والجزئية عارضية ﴿بالحرف﴾ فقط ﴿بل يعم غيره﴾ أي الاسم ﴿فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال﴾ جمع مزلة وهي موضع الزلل أي هنا تزل ﴿الاقدام للاعلام وقد سبق في بعض الامور﴾ وهو الامر الثاني ﴿بعض الكلام﴾ في الفرق بين الاسم والحرف ﴿والاعادة مع ذلك﴾ الذي سبق ﴿لما فيها﴾ أي فى الاعادة ﴿من الفائدة والافادة﴾ وهي بيان الاشكال والدفع الذي أشار اليه فى بحث الوضع بقوله : « ولذا التجأ بعض الفحول » الخ ﴿فافهم﴾ ذلك واحفظه. وان شئت زيادة التوضيح فراجع كتاب الفوائد للمصنف « ره » فانه أوضح هناك الاشكال والدفع .

« اختلاف مبادىء المشتقات »

﴿رابعها﴾ أي الرابع من الامور التي ينبغي تقديمها على البحث فى بيان دفع ماربما يتوهم من كون بعض المشتقات حقيقة فى الاعم اتفاقاً نظير الكاتب والمثمر والمجتهد . لايخفى ﴿ان اختلاف المشتقات فى المبادىء﴾ التي هي مادة المشتقات ﴿وكون المبدأ فى بعضها حرفة﴾ كالبقال ﴿وصناعة﴾ كالنجار ﴿وفي بعضها قوة﴾ كالكاتب بالقوة للانسان ولو كان أمياً ﴿وملكة﴾ كالمجتهد والشاعر

وفى بعضها فعلياً لايوجب اختلافاً فى دلالتها بحسب الهيئة أصلا ولاتفاوتاً فى الجهة المبحوث عنها كما لايخفى، غاية الامر انه يختلف التلبس به فى المضى أو الحال فيكون التلبس به فعلا لو أخذ حرفة أو ملكة ولو لم يتلبس به الى الحال أو انقضى عنه ويكون مما مضى أو يأتى لو أخذ فعلياً، فلايتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات كما أشرنا اليه.

﴿وفى بعضها فعلياً﴾ كالحي ﴿لايوجب﴾ أي اختلاف المواد ﴿اختلافاً فى دلالتها﴾ أي دلالة المشتقات ﴿بحسب الهيئة أصلا﴾ كما عن صاحب الفصول والفاضل التوني «ره».

﴿و﴾ كذا ﴿لا﴾ يوجب ذلك ﴿تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها﴾ التي هي كيفية دلالة الهيئة، وانها أعم من المتلبس أم لا ﴿كما لايخفى﴾ على المتأمل ﴿غاية الامر أنه يختلف التلبس به﴾ أي بالمبدأ ﴿في المضي أو الحال﴾ بسبب اختلاف أوضاع المبادىء ﴿فيكون التلبس به﴾ أي بالمبدأ ﴿فعلا﴾ ولو لم يكن مشتغلا بالمبدأ ﴿لو أخذ﴾ المبدأ ﴿حرفة أو ملكة﴾ فالمجتهد والبقال متلبسان بالمبدأ حتى في حال النوم، اذ ليس المراد بالبقال بايع البقل فعلا ولا بالمجتهد الكادح فى الاستنباط حالا بل من حرفته بيع البقل ومن له قوة الاستنباط، ومن البديهي تلبس النائم بهما بل ﴿ولو لم يتلبس به﴾ أي بالاجتهاد والبيع ﴿الى الحال﴾ أي حال الاسناد ﴿أو انقضى﴾ المبدأ الفعلى ﴿عنه﴾ أي عن ذي الملكة والحرفة بأن باع واجتهد فى الزمان السابق ﴿ويكون﴾ عطف على فيكون التلبس به، اي يكون التلبس غير فعلي، بل ﴿مما مضى أو يأتي لو أخذ﴾ المبدأ ﴿فعلياً﴾ كالضارب فانه غير متلبس بالضرب حال النطق لو انقضى عنه الضرب اي لم يضرب بعد ﴿فلايتفاوت فيها﴾ اي في الجهة المبحوث عنها وهي دلالة الهيئة ﴿انحاء التلبسات وانواع التعلقات كما أشرنا اليه﴾ فى الامر الاول، وقد تقدمنا هناك عند قوله: «واختلاف

خامسها : ان المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لاحال النطق ،

أنحاء التلبسات » مايوضح المطلب .

قال المصنف في الفوائد: «رابعها» انه ليس اختلاف المشتقات في الدلالة على التلبس بالمبدأ فعلا تارة واستعداداً أو قوة أخرى بحسب الهيئة ، بل من حيث المادة حيث يراد منها تارة فعلية المبدأ ، وأخرى قوته واستعداده، فيراد من الكتابة في الكاتب تارة فعليتها وأخرى صنعتها وحرفتها فلايكون ذلك موجباً لاختلاف الهيئة بحسب الدلالة أصلا كمالايخفى .

ومن هنا انقدح ان الاوصاف المأخوذة من المبادىء التي تكون حرفة وصنعة أواستعداداً وقوة، كماهو الحال غالباً في أسامي الالات وأحياناًفي أسامي الازمنة والامكنة حالها حال سائر الاوصاف الجارية على الذوات في الدلالة على التلبس بالمبدأ على أنحائه المختلفة كمامرت اليه الاشارة. وبالجملة اختلاف المشتقات من حيث المبادىء أوأنحاء التلبسات لايوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها فيها ههنا كما لايخفى[1].

« المراد بالحال »

(خامسها) أي الخامس من الامور التي ينبغي تقديمها على البحث في بيان المراد من لفظ الحال في قولهم «ان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال » فنقول : *(ان المراد بالحال في عنوان المسألة)* كماتقدم *(هو حال التلبس)* والمراد به حال النسبة والجري *(لا)* ان المراد بالحال *(حال النطق)*

---

(١) الفوائد ص٣٠٦ .

ضرورة ان مثل كان زيد ضارباً أمس

كماتوهم بعض .

بيان ذلك ـ كمافي حواشي بعض الاعلام ـ : اذا قيل « زيد عالم » فهناك أحوال ثلاثة : حال النطق، وحال التلبس أعني تلبس زيد بالعلم، وحال الجري وهو حال النسبة الايقاعية ـ انتهى .

وتوضيحه: ان حال النطق عبارة عن الزمان الذي يتفوه الانسان بقول زيد عالم، وهو الزمان المتوسط بين الزمان الماضي وبين الزمان المستقبل، وحال التلبس عبارة عن الوقت الذي كان زيد متلبساً بلباس العلم ومقترناً معه ، وحال الجري والنسبة عبارة عن الوقت الذي أراد المتكلم جري العلم على زيد في ذلك الوقت .

مثلا: لوكان زيد عالماً يوم الخميس ، ثم قال المتكلم في يوم السبت زيد عالم أمس، فحال النطق يوم السبت، وحال الجري يوم الجمعة، اذ أجرى المتكلم العلم على زيد فيه بقرينة قوله أمس، وحال التلبس يوم الخميس اذا كان زيد متلبساً بلباس العلم فيه .

اذا عرفت ذلك فنقول: اذا أجرى المتكلم العلم على زيد في يوم الخميس فهو حقيقة اتفاقاً، واذا أجراه عليه في يوم الاربعاء فهو مجاز اتفاقاً، واذا أجراه عليه في يوم الجمعة فهو مختلف فيه[1] ﴿ضرورة ان مثل كان زيد ضارباً أمس﴾

---

(١) لايخفى ان الحال فى اصطلاح النحاة ايضاً غير الحال بمعنى الزمان كماصرح به جملة منهم ، نعم زعم السخاوى كمافى المطول اتحادهما ، قال انك اذا قلت « جئت وقد كتب زيد » فلايجوز ان يكون حالا ان كانت الكتابة قد انقضت ، ويجوز ان يكون حالا اذا شرع فى الكتابة وقد قضى منها جزء الا انه متلبس بها مستديم لها فالانقضاء جزء منها جيء بالماضى ولتلبسه بها ودوامه عليها صح ان يكون لفظ الماضى حالا لاتصاله بالحال ـ انتهى .

أو سيكون غداً ضارباً حقيقة اذا كان متلبساً بالضرب في الامس في المثال الاول ومتلبساً به في الغد في الثاني ، فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس ، وان مضى زمانه في أحدهما ولم يأت بعد في الاخر كان حقيقة بلا خلاف ولا ينافيه الاتفاق على ان مثل زيد ضارب غداً مجاز ، فان الظاهر انه

اذا كان متلبساً بالضرب فيه ﴿أوسيكون﴾ زيد ﴿غداً ضارباً﴾ اذا كان متلبساً بالضرب فيه ﴿حقيقة﴾ لا مجاز ﴿اذا كان﴾ زيد ﴿متلبساً بالضرب في الامس في المثال الاول ومتلبساً بـه﴾ أي بالضرب ﴿في الغد في﴾ المثال ﴿الثاني﴾ مع أنه لوكان المعيار زمان النطق لزم كون المثالين مجازاً لعدم تلبس زيد بلباس الضرب في حال النطق .

واما حيث كان المعيار زمان الجري والمتكلم أجرى الضرب عليه في زمان تلبسه الحقيقي كانا حقيقة ﴿فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبّس﴾ بأن أجرى المتكلم المشتق على الذات بحيث كان الجري في زمان التلبس ﴿وان مضى زمانـه﴾ أي زمان التلبس ﴿في أحدهما﴾ أي في أحد المثالين وهو الاول ﴿ولم يأت﴾ زمان التلبّس ﴿بعد في﴾ المثال ﴿الاخر كان﴾ المشتق ﴿حقيقة﴾ عند الكل ﴿بلا خلاف﴾ ولا اشكال ﴿ولا﴾ يخفى ان عدم الخلاف هنا ينافي ما تقدم من البعض من كون المراد بالحال حال النطق .

ان قلت: ماذكرتم من عدم الخلاف في كون المثالين حقيقة ﴿ينافيه الاتفاق﴾ الذي ادعى ﴿على أن مثل زيد ضارب غداً﴾ ليس بحقيقـة، بل هو ﴿مجاز﴾ قلت: أولا لانسلم الاتفاق المذكور، بل ادعى بعض ان مستند هذا الاجماع توهم ان المراد من الحال حال النطق ، وثانياً لاتنافي بين كون المثال حقيقة باعتبار ومجازاً باعتبار آخر ﴿فان الظاهر انـه﴾ أي الاتفاق علـى كون المثال مجازاً

فيما اذا كان الجرى فى الحال كما هو قضية الاطلاق ، والغد انما يكون لبيان زمان التلبس ، فيكون الجرى والاتصاف فى الحال ، والتلبس فى الاستقبال ومن هنا ظهر الحال فى مثل زيد ضارب أمس ، وانه داخل فى محل الخلاف والاشكال ،

﴿ فيما اذا ﴾ تخلف التلبس عن الجرى ـ بأن يكون التلبس في الاستقبال ـ و ﴿ كان الجرى في الحال ﴾ بأن أجرى المتكلم المشتق على الذات فعلا في زمان النطق ﴿ كما هو ﴾ أي كون الجري في الحال ﴿ قضية ﴾ ظاهر ﴿ الاطلاق ﴾ فان من يقول «زيد ضارب» يطلق الضاربية على زيد في الحال ﴿ و ﴾ كلمة ﴿ الغد انما يكون لبيان زمان التلبس ﴾ لا الجري ﴿ فيكون الجري والاتصاف ﴾ بصفة الضاربيـة ﴿ في الحال ﴾ بحكم الاطلاق ﴿ و ﴾ يكون ﴿ التلبس ﴾ بها ﴿ في الاستقبال ﴾ .

فمحصل الجواب : أن « زيد ضارب غداً » يمكن فيـه اعتباران: الاول أن يكون الجري في الحال، وغداً قرينة لوقت التلبس. الثاني أن يكون الجري في الاستقبال، وغداً قرينة لوقت الجري ، فعلى الاول يكون المشتق مجازاً، وعلى الثاني يكون حقيقة. فمراد القوم من المجازية هو التقدير الاول ومرادنا هو التقدير الثاني .

﴿ ومن هنا ﴾ ارتفع المنافاة من البين و ﴿ ظهر الحال في ﴾ ما اذا كان المشتق جارياً على من تلبس بالمبدأ في الزمان السابق ﴿ مثل زيد ضارب أمس و ﴾ ظهر ﴿ أنه داخل في محل الخلاف ﴾ بين الاعمّي وغيره ، اذ قد يكون أمس قرينـة للتلبس مع ان الجري في الحال ،

وقد يكون قرينة للجري، فعلى الاول يكون محلا للخلاف ﴿ والاشكال ﴾

واو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمـان النسبة والجرى أيضاً كان المثالان حقيقةوبالجملة لاينبغى الاشكال فى كون المشتق حقيقة فيما اذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس ولو كان فى المضى أو الاستقبال ، وانما الخلاف فى كونه حقيقة فى خصوصه أوفيما يعم

فالاعمّي يراه حقيقة، ومن يشترط التلبس الفعلي يراه مجازاً، وعلى الثاني يكون حقيقة بقول واحد .

﴿و﴾حاصل الكلام في المثالين: انه ﴿لوكانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان﴾ التلبس يكون الاول مختلفـاً فيه والثاني مجازاً ، ولوكانت قرينة على تعيين زمان ﴿النسبة والجري أيضاً﴾ كما يعيـن زمان التلبس ﴿كان المثالان حقيقة﴾ بالاتفاق، لاتحاد زماني الجري والتلبس الذي كان معياراً لكون المشتق حقيقة.

﴿وبالجملة﴾ الاقسام اربعة اذ كل واحد من لفظي أمس وغد اما أن يكون قرينة لحال الجري ، واما ان يكون قرينـة لحال التلبس ﴿ لاينبغـي الاشكال في كون المشتق حقيقـة في﴾ اثنيـن منها ، وهما ﴿ ماذا جرى ﴾ المشتق ﴿على الذات بلحاظ حال التلبس ﴾ بأن يكون لفظ أمس وغد قرينتيـن على الجري والتلبس معاً .

﴿واو كان﴾ التلبس ﴿في المضي﴾ كمافي الاول ﴿أوالاستقبال﴾ كمافي الثاني ﴿وانما الخلاف في كونـه﴾أي المشتق ﴿حقيقـة في خصوصه﴾ أي خصوص التلبس بالمبدأ ﴿أوفيما يعم﴾ المتلبـس والمنقضي في القسم الثالث

ماذا جرى عليها في الحال بعد ماانقضى عنها التلبس ، بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما اذا جرى عليها فعلا بلحاظ حال التلبس في الاستقبال .

ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ومنه الصفات الجارية على الذوات .

وهو ﴿ماذا جرى﴾ المشتق ﴿عليها﴾ أي على الذات ﴿في الحال بعد ماانقضى عنها﴾ أي عن الذات ﴿التلبس﴾ بالمبدأ كما لو قال «زيد ضارب أمس» فأجرى الضارب على زيد في الحال، وجعل امس قرينة لوقت التلبس ﴿بعد الفراغ﴾ أي أن الخلاف في القسم الثالث بعد الفراغ ﴿عن﴾ القسم الرابع والحكم فيه بـ﴿كونه﴾ أي المشتق ﴿مجازاً فيما اذا جرى عليها﴾ أي على الذات ﴿فعلا بلحاظ حال التلبس﴾ الذي يأتي ﴿في الاستقبال﴾ كما لو قال « زيد ضارب غداً » فأجرى الضارب على زيد في الحال، وجعل غداً قرينة لوقت التلبس ، فالصورتان الاوليان حقيقة قطعاً، والصورة الرابعة مجاز قطعاً، والصورة الثالثة مختلف فيها .

﴿ويؤيد ذلك﴾ أي كون المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق ﴿اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان﴾ حتى أخذوا ذلك في تعريفه فقالوا : الاسم مادل على معنى مستقل في نفسه غير مقترن بأحد الازمنة الثلاثة ﴿ومنه﴾ أي ومن الاسم ﴿الصفات الجارية على الذوات﴾ كاسم الفاعل ، والمفعول ، والصفة المشبهة ، وصورة القياس هكذا: الصفات الجارية اسم، والاسم لايدل على الزمان، فهي لاتدل عليه وجه التأييد انمرادهم بالزمان هو الماضي والمستقبل والحال بقرينة قولهم: «الفعل يدل على الزمان »

ولاينافيه اشتراط العمل فى بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال ، ضرورة ان المراد الدلالة على أحدهما بقرينة ،كيف لا وقد اتفقوا على كونه مجازاً فى الاستقبال .

حال ارادتهم أحد الازمنة الثلاثة، فانهم صرحوا بأن المراد هي الحقيقية من تلك الازمنة لاالمفهوم، وحيث نفى أن يكون الاسم دالاً على الزمان، لزم أن لايدل على حال النطق .

والحاصل : ان الاتفاق على عدم دلالة الاسم على الزمان ، والاتفاق على دلالة المشتق على الحال حقيقة مشعر بأن المراد بالحال غير الزمان ، والا لكان بين الاتفاقين تناقض . ثم وجه كون هذا الاتفاق مؤيداً لادليلا عدم كون مثل هذا الاتفاق حجة. مضافاً الى بعض احتمالات أخر في الجمع ذكرها العلامة المشكيني « ره » فراجع [1].

﴿و﴾ ان قلت: ان القياس السابق انتج ان الصفات ﴿لا﴾ تدل على الزمان و ﴿ينافيه﴾ ماذكره النحاة من ﴿اشتراط العمل في بعضها﴾ كاسم الفاعل ﴿بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال﴾ قال ابن مالك :

كفعله اسم فاعل في العمل ان كان عن مضيه بمعزل

قلت : لاتنافي بين عدم الدلالة على الزمان وبين اشتراط العمل بالزمان ﴿ضرورة أن المراد﴾ بهذا الشرط ﴿الدلالة على أحدهما﴾ أي دلالة اسم الفاعل ونحوه على أحد الزمانين ﴿بقرينة﴾ خارجية على نحو تعدد الدال والمدلول نحو « زيد ضارب الان أو غداً » و ﴿كيف لا﴾ يكون الدلالة على الزمان بدال آخر ﴿وقد اتفقوا على كونه مجازاً﴾ فيما اذا استعمل ﴿في الاستقبال﴾ كما تقدم

---

(١) حاشية المشكيني ج١ ص٦٧ .

لايقال : يمكن أن يكون المراد بالحال فى العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عند اطلاقه ، وادعى انه الظاهر فى المشتقات ، اما لدعوى الانسباق من الاطلاق أو بمعونة قرينة الحكمة .

في أول بحث المشتق، فهذا الاتفاق يكشف عن كون الاستقبال المشروط به العمل ليس جزءاً من مداول المشتق والا لزم التناقض .

قال في الفوائد في جواب الاشكال : ضرورة أن الغرض أن يراد أحدهما بدال آخر مع أنه لو كان بدلالته فهو أعم من أن يكون على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز ، كيف وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال [1].

﴿لايقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه﴾ أي زمان الحال المتوسط بين زماني الماضي والمستقبل ، لا ماادعيتم من كون المراد بالحال حال الجري والنسبة ، وذلك لوجهين :

الاول ماأشار اليه بقوله ﴿كما هو﴾ أي زمان الحال ﴿الظاهر منه عند اطلاقه﴾ أي اطلاق لفظ الحال ، فان الظاهر من لفظ الحال هو زمان النطق .

﴿و﴾ الثاني ما ﴿ادعى﴾ من ﴿انه الظاهر في المشتقات﴾ اذ الظاهر من الحال هنا هو حال النطق ثم ان مستند هذا الظهور ﴿اما لدعوى الانسباق من الاطلاق﴾ فان لفظ الحال وان كان يشمل حال النطق وحال الجري الا أن المنصرف منه هو الاول، ﴿أو﴾ ان الاطلاق لايشمل غير حال النطق ﴿بمعونة قرينة الحكمة﴾ وبيانه بلفظ العلامة الرشتي « ره » باجراء مقدماتها من كون المتكلم بصدد البيان ظاهراً ، وانتفاء القدر المتيقن بحسب مقام التخاطب ، وانتفاء مايدل على تعيين حال النسبة ، فيحمل على الزمان المقابل للزمانين ، صوناً لكلام الحكيم عن

---

(١) الفوائد الاصولية ص٣٠٧ .

لانانقول:هذا الانسباق وان كان مالاينكر الا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ماوضع له المشتق، لاتعيين مايراد بالقرينة منه.

اللغوية، والزمان المخصوص المقابل للزمانين وان كان نحواً من التعيين، الا أن اللفظ قالب له مفيد اياه بنفسه، بخلاف النسبة فانه ليس اللفظ بنفسه قالباً له مفيداً اياه، فلو كان المراد حال النسبة لكان اللازم اضافة لفظ الحال اليها.

﴿لانا نقول: هذا الانسباق﴾ المدعى ﴿وان كان ممالا ينكر الا﴾ أنه ليس بمفيد اذ ﴿انهم فى هذا العنوان﴾ أي عنوان مبحث المشتق ﴿بصدد تعيين ما وضع له المشتق﴾ وانه موضوع للمتلبس أو المنقضي عنه ﴿لا﴾ فى مقام ﴿تعيين ما يراد بالقرينة منه﴾ قال بعض الاعلام: يعني ان لفظ الحال يذكر فى مقامين: أحدهما مقام ما وضع له المشتق، وثانيهما مقام ما يكون المشتق دالا عليه ولو بالقرينة. وظهور لفظ الحال فى المقام الثاني فى حال النطق لايقتضي ظهور لفظ الحال في المقام الأول فيه ـ انتهى.

أقول: قد أوضحنا المتن من قوله « لايقال » الى هنا على مذاق بعض الشراح والمحشين، لكن الظاهر من العبارة ـ مؤيداً بما فى فوائد المصنف « ره » ـ عدم كون المراد ماذكر، بل المراد من قوله « وادعى » الخ ظهور نفس لفظ المشتق في حال النطق، وقوله: « اما لدعوى » الخ مستنداً لكلا الوجهين ـ أعني ظهور لفظ الحال وظهور لفظ المشتق ـ وحينئذ فيكون حاصل الجواب عن الاشكال الثاني: اننا في صدد تعيين موضوع له المشتق لافي صدد تعيين المراد منه بقرينة الانصراف أو الحكمة. وقد أوضح العلامة المشكيني «ره» الاشكال والجواب على النحو الثاني فراجع[1].

---

(١) حاشية المشكيني ج١ ص٦٧.

سادسها : انه لاأصل فى نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك .واصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم ،

قال في الفوائـد في مقام الجواب عن الاشكال المتقدم مالفظه: لانا نقول الظاهر انهم فيمقام تعيين ماوضع له لاماينصرف اليه باطلاقه ولو بمؤنةمقدمات الحكمة، فانه لاننكر انسباق التلبس في الحال عند الاطلاق ،كمانه غالباً قضية مقدمات الحكمة كمالايخفى[1]انتهى، فتأمل .

« تأسيس الاصل »

﴿سادسها﴾ أي السادس من الامور التي ينبغي تقديمها في بيان ﴿انه﴾ هل في المقام أصل لفظي أو أصل عملي يفيدكون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبّس بالمبدأ ، أو للاعم منه ومن المنقضي عنه أملا ؟ فنقول : ﴿لااصل﴾ لفظياً ﴿ في نفس هذه المسألة ﴾ حتى ﴿ يعوّل عليه عند الشك ﴾ في معنى المشتق .

﴿و﴾ ان قلت : لامانع من اجراء ﴿ اصالة عدم ملاحظة الخصوصية ﴾ التلبسية حال الوضع ، فيثبت كون الوضع للاعم ، اذ مثبتات الاصول اللفظية حجة .

قلت: يرد عليه اقتران الاول ماأشار اليه بقوله: ﴿مع معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم﴾اذكما انالاصل عدم ملاحظة الخصوص، الاصل عدم ملاحظة العموم، فان لحاظ العموم والخصوص امران حادثان فالاصل عدمهما .

---

(١) الفوائد الاصولية ص٣٠٧ .

لادليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له .

لايقال: الخاص متيقن اذ الخاص موضوع له على كل تقدير بخلاف العام .
لانا نقول : ان القدر المتيقن لايفيد تعيين الموضوع له ، بل مفيد لتعيين المراد وليس الكلام فيه .

لايقال: العام متيقن لانه اذا كان هناك مفهومان أحدهما عام والاخر خاص، فبالنسبة الى العام متيقن، وبالنسبة الى الخاص مشكوك، لان العام موضوع له اما استقلالا واما ضمناً بخلاف الخاص .

لانا نقول : هذا انما يصح اذا كان هناك مفهومان، أحدهما بسيط والاخر مركب، واما اذا كان كل واحد منهما بسيطاً ـ كما فيمانحن فيه ـ لبساطة مفهوم المشتق فلا، لانه يكون بينهما تباين كمالايخفى، وللمحقق الاصفهاني « ره» ههنا جواب أدق لامجال لايراده[1].

« الثاني » انه ﴿لادليل على اعتبارها﴾ اي اعتبار أصالة العدم ﴿في تعيين الموضوع له﴾ وذلك لعدم احراز بناء العقلاء، لماتقدم من أن مجرى أصالة العدم العقلائية في تعيين المراد بعد العلم بالوضع ، لافي تعيين كيفية الاستعمال وانه حقيقة أومجاز بعد معلومية المعنى المراد .

مثلا: لوعلمنا ان المشتق موضوع للخصوص ومجاز في العموم ثم شككنا في أن مراد المتكلم من الضارب المتلبس أوالمنقضي جرت أصالة عدم القرينة، وبها يتعين كون المراد المتلبس، أمالوعلمنا انه أراد من الضارب المنقضي ولم نعلم انه حقيقة حينئذ أومجاز فلا مسرح لاصالة العدم حتى يتعين كونه حقيقة . هذا كله لواريد بأصالة العدم الاصل العقلائي، واما لواريد الاستصحاب فهو أولا معارض، وثانياً مثبت كمالايخفى .

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج١ص٨١ .

وأما ترجيح الاشتراك المعنوى على الحقيقة والمجاز اذا دار الامر بينهما لاجل الغلبة فممنوع ، لمنع الغلبة أولا ، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً .

﴿ وأما ﴾ اصل ﴿ ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز ﴾ بتقريب ان المشتق يستعمل في المنقضي وفي المتلبس كثيراً ، فالامر دائر بين ان يكون اللفظ حقيقة فى أحدهما ومجازاً فى الاخر ، وبين ان يكون مشتركاً لفظياً بينهما ، وبين أن يكون مشتركاً معنوياً بينهما بأن وضع للمتلبس بالمبدأ آناً ما الجامع بين المنقضي والمتلبس .

ولاشك ان المشترك المعنوي خير منهما ﴿اذا دار الامر بينهما﴾ أي بين الاشتراك المعنوي وبين الحقيقة والمجاز ، وذلك لماتقرر في بحث تعارض الاحوال بأنه متقدم عليهما ﴿لاجل الغلبة﴾ فان الغالب فى الالفاظ المستعملة فى اكثر من معنى كونه مشتركاً معنوياً بينهما ﴿فممنوع﴾ جواب « اما » وبيان وجه المنع ﴿لمنع الغلبة﴾ المذكورة ﴿أولا﴾ اذ المجاز اكثر من الحقيقة ، ولذا قيل أكثر لغةالعرب المجازات ﴿ومنع نهوض حجة على الترجيح بها﴾ أي بالغلبة على فرض تسليمها ﴿ثانياً﴾ وذلك لما سبق في الامر الثامن من ان الغلبة وغيرها ـ من الوجوه التي ذكروها لترجيح بعض الاحوال على بعض ـ غير مفيد ، لانها وجوه استحسانية لا اعتبار بها ، الا اذاكانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى ، لعدم دليل على اعتبارها بدون الظهور العرفي .

هذا تمام الكلام فى بيان الاصول الجارية لتعيين معنى المشتق .

وأما الاصل العملى فيختلف فى الموارد : فاصالة البراءة فى مثل« اكرم كل عالم »يقتضى عدم وجوب اكرام ماانقضى عنه المبدأ قبل الايجاب ، كما ان قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء ،

(وأما) لو شك ولم يعلم الموضوع له فلابد من الرجوع الى *(الاصل العملي)* الجاري فى كل مقام *(فيختلف في الموارد)* فلو كان زيد في يوم الخميس عالماً ثم جهل، وأمر المولى يوم الجمعة باكرام العلماء، فشك فى أنه هل يجب اكرام زيد، لكون المشتق حقيقة فى المنقضي أم لايجب، لكونه حقيقة في المتلبس فقط *(فأصالة البراءة)* عن وجوب اكرامه *(في مثل)* ماتقدم من قول المولى *(أكرم كل عالم يقتضي عدم وجوب اكرام ما)* أي شخص *(انقضى عنه المبدأ قبل الايجاب)* لامكان الشبهة البدوية، فان العلم بالوجوب منحل الى يقيني تفصيلي وشك بدوي .

فان قلت : اذا كان مسرح للاستصحاب الموضوعي ، لم تصل النوبة الى البراءة ، فان الشك في وجوب اكرام زيد ناش من الشك في كونه مصداق العالم ، وحيث كان سابقاً عالماً فاستصحاب عالميته موجب لوجوب الاكرام .

قلت: لايجرى الاستصحاب المشك في الموضوع ، واذا سقط الاستصحاب الموضوعي جرت البراءة. فتحصل انه لايجب اكرام زيد لوكان الوجوب بعد الانقضاء *(كما ان قضية الاستصحاب وجوبه)* أي وجوب الاكرام *(لو)* انعكس الفرض الاول بأن *(كان الايجاب قبل الانقضاء)* فأمر بوجوب اكرام العلماء يوم الخميس ، وكان فيه زيد منهم ، ثم جهل يوم الجمعة ، ولا يتوهم جريان البراءة، لعدم جريانها مع وجود الاستصحاب. والحاصل ان المتبع هو

فاذا عرفت ماتلونا عليك فاعلم: ان الاقوال فى المسألة وان كثرت ، الا أنها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين،

الاصل العملي الجاري في كل مقام .

« الخلاف فى المشتق »

﴿فاذا عرفت ماتلونا عليك﴾ من الامور الستة المتقدمة على البحث ﴿فاعلم ان الاقوال في﴾ هذه ﴿المسألة وان كثرت الا انها حدثت بين المتأخرين بعدما كانت﴾ المسألة ﴿ذات قولين بين المتقدمين﴾ .

قال في القوانين مالفظه: والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان: المجاز مطلقاً وهو مذهب أكثر الاشاعرة ، والحقيقة مطلقاً وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة .

وهناك أقوال أخر منتشرة، والظاهر انها محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه .

ففصل جماعة وفرقوا بين ماكان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره، فاشترطوا البقاء فيه دون الاول .

وأخرى ففرقوا بين مالوكان المبدأ حدوثياً أوثبوتياً ، فاشترطوا البقاء فى الاول دون الثاني .

وأخرى ففرقوا بين مالو طرأ الضد الوجودي على المحل ، سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون أو ضاده وغيره ، فاشترطوا البقاء فى الاول دون الثاني .

وفصل بعضهم بين ماكان المشتق محكوماً عليه أو بـه ، فاشترط في الثاني

لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه فى المعنى، أو بتفاوت مايعتريه من الاحوال، وقد مرت الاشارة الى أنه لايوجب التفاوت فيما نحن بصدده، ويأتى له مزيد بيان فى أثناء الاستدلال على ماهو المختار وهو اعتبار التلبس فى الحال وفاقاً لمتأخرى الاصحاب والاشاعرة، وخلافاً لمتقدميهم

دون الاول[1] انتهى .

ثم لايخفى ان هذه التفاصيل نشأت من أحد أمرين : اما ﴿لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه في المعنى﴾ كمافي غيرالتفصيلين الاخيرين، ونشأ من هذا التوهم أيضاً تفصيل آخر لميذكره صاحب القوانين ، وهو الفرق بين ماكان مبادئها ملكات نحو الخياط والكاتب وبين غيرها ، فالمشتق في الاول حقيقة ولوانقضى عنه الخياطة والكتابة بخلاف غيره نحو الضارب والقائم ، ﴿أو﴾ لاجل توهم اختلافه ﴿بتفاوت مايعتريه من الاحوال﴾ كمافى التفصيلين الاخيرين ﴿وقد مرت الاشارة﴾ في رابع المقدمات وقبله ﴿ الى أنه ﴾ أي اختلاف المبادىء وانحاء التعلق ﴿لايوجب التفاوت فيمانحن بصدده﴾ من دلالة هيئة المشتق على خصوص المتلبس أوالاعم .

فكما ان اختلاف معنى قتل وضرب غيرموجب للتفاوت في الجهة المبحوث عنها كذلك اختلاف نحوالتلبس والتعلق ﴿ويأتي له﴾ أي لعدم التفاوت بسبب اختلاف المبادىء والحالات ﴿مزيد بيان فى أثناء الاستدلال على ماهوالمختار وهو﴾ أي المذهب المختار ﴿ اعتبار التلبس ﴾ بالمبدأ ﴿ فـي الحال ﴾ حتى يكون حقيقة ولو استعمل في المنقضي كان مجازاً ﴿ وفاقاً لمتأخري الاصحاب و ﴾ أكثر ﴿ الاشاعرة ﴾ من العامة ﴿ وخلافاً لمتقدميهم ﴾ أي

---

(١) القوانين ج١ص٧٦ ط عبدالرحيم .

والمعتزلة ويدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال ، وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه كالمتلبس به في الاستقبال .

متقدمي الاصحاب ﴿ والمعتزلة ﴾ كماتقدم نقلـه عن صاحب القوانين قدّس سرّه ﴿ ويدلّ عليه ﴾ أي على كون المشتق حقيقـة في المتلبّس فقط امور ثلاثة :

« الاول » ان المشتق بسيط كماسيأتي، فهو عين المبدأ باختلاف ما، وحيث انقضى المبدأ فلامبدأ حتى يحمل على الذات ـ فتأمل .

« تبادر التلبس »

« الثاني » مركـب من جزء ثبوتي وجزء سلبـي ، فالثبوتي هو ﴿ تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال ﴾ فانـه اذا قال المولى لعبده « اذهب الى السوق واضرب كل قائم فيه، واعطدرهماًلكل قاعد» فانه يتبادر خصوص القائمين فعلا حين عبوره على السوق والقاعدين كذلك ، وكذا لوقال: « جئنـي برجل أبيض » ونحوه مما لايخفى بأدنى توجه، وأما الجزء السلبي للدليل فهو ماأشار اليه بقوله :

« صحة السلب عن المنقضي »

﴿ وصحة السلب مطلقاً ﴾ من غيرتقييد بزمان بأن يقول: اكرم العالـم في الحال أو في الزمان الماضي أو مطلقـاً ﴿ عما ﴾ أي عن ذات ﴿ انقضـي ﴾ المبدأ ﴿ عنه ﴾ فالمتلبس بالمبدأ في الماضي ﴿ كالمتلبس به في الاستقبال ﴾ من حيث المجازيـة .

وذلك لوضوح ان مثل القائم والضارب والعالم ومايرادفهامن سائر اللغات لايصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادىء، وان كان متلبساً بها قبل الجرى والانتساب ويصح سلبها عنه، كيف ومايضادها بحسب مارتكز من معناها فى الاذهان يصدق عليه،

ثم ان جعل صحة السلب من تتمة التبادر، وجعل الدليل الثاني مركباً منهما متين على ماقرره بعض الاعلام، ويمكن أن يجعل كل واحد دليلا مستقلا، فان تبادر المتلبس فى الحال فقط، كمايثبت كون المشتق حقيقة بالنسبة الى المتلبس، يثبت كونه مجازاً في المنقضي، اذ لوكان فيه حقيقة أيضاً لتبادر، وكذا صحة السلب عن المنقضي مقتض لمجازية المنقضي، وبضميمة دوران الامر بين المتلبس والمنقضي تثبت كون المتلبس حقيقة كما لايخفى.

ثم قد يستدل على وجود التبادر بالنسبة الى المتلبس ووجود صحة السلب بالنسبة الى المنقضي بدليل ﴿وذلك لوضوح ان مثل القائم والضارب والعالم وما﴾ يشبهها من سائر الصفات والمشتقات، بل وما ﴿يرادفها من سائر اللغات﴾ نحو ـ ايستاده وزننده ودانا ـ ﴿لايصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادىء﴾ فعلا كالقيام والضرب والعلم ﴿وان كان متلبساً بها﴾ أي بالمبادىء ﴿قبل الجري﴾ والنسبة، كما لوكان زمان التلبس يوم الخميس وزمان الجري ﴿والانتساب﴾ يوم الجمعة ﴿ويصح سلبها عنه﴾.

و﴿كيف﴾ يصدق المشتق على من ليس متلبساً فعلا ﴿و﴾ الحال ان ﴿مايضادها﴾ أي يضاد تلك المبادىء أويناقضها ﴿بحسب مارتكز من معناها﴾ أي معنى تلك المبادىء ﴿في الاذهان يصدق عليه﴾ أي على غير المتلبس فعلا

ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود ، بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى .

﴿ ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام ﴾ هذا في الضدين .

وكذا في النقيضين ، كما لو كان عالماً ثم جهل، فانه لا يصدق عليه العالم ، ضرورة ان نقيض العالم وهو الجاهل يصدق عليه حينئذ ﴿مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم﴾ في المثال الاول، والعالم والجاهل في المثال الثاني ﴿بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى﴾ وسيظهر وجه هذا القيد .

ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرنا من مثال التناقض جرى على العرف ، والا فهو من قبيل العدم والملكة. بيانه: ان التقابل ـ وهو كون أمرين على نحو لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة ـ على أربعة أقسام : لانه اما أن يؤخذ التقابل باعتبار القول ، واما أن يؤخذ بحسب الحقائق، والاول هو تقابل السلب والايجاد ـ ويسمى بتقابل النقيضين ـ كقولنا « زيد كاتب . زيد ليس بكاتب » والثاني وهو ما أخذ بحسب الحقائق على ثلاثة أنحاء :

« الاول » أن يكون أحدهما عدمياً والاخر وجودياً كالعمى والبصر، ويسمى بتقابل العدم والملكة، وهذا يقارب من تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما ان السلب والايجاب في الاول مأخوذ باعتبار مطلق، ولهذا لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما، وفي الثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد، ولهذا يمكن ارتفاعهما، اذ الملكة هو وجود الشيء في نفسه، والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من

وقد يقرر هذا وجهاً على حدة ويقال : لاريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادىء المتضادة

شأنه أن يكون له .

« الثاني » أن يكون كلاهما وجودياً، وكان بحيث لايمكن تعقل أحدهما بدون تعقل الاخر كالابوّة والبنوّة ـ ويسمى تقابل التضايف ـ والمتضايفان متكافئان قوة وفعلا .

« الثالث » أن يكون كلاهما وجودياً ولايتوقف تصور أحدهما على تصور الاخر كالسواد والبياض ـ ويسمى تقابل التضاد ـ .

قال المحقق نصير الدين « قده » في التجريد مالفظه: التقابل المتنوع الى أنواعه الاربعة ـ أعني تقابل السلب والايجاب ـ وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة، وهو الاول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما، وتقابل الضدين وهما وجوديان الى أن قال: وتقابل التضايف[1] انتهى.فتحصل ان أقسام التقابل أربعة : تقابل النقيضين والضدين والعدم والملكة والمتضايفين .

اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله «ومايضادها» الخ من باب المثال، أو أراد المضادة العرفية الشاملة لاخواتها. ﴿وقد يقرر هذا﴾ الذي ذكرناه من مضادة الصفات دليلا على التبادر وصحة السلب ﴿وجهاً على حدة﴾ من دون ضميمة الى الوجه الثاني ﴿ويقال﴾ :

« المضادة دليل الاشتراط »

«الثالث» من الادلة الدالة على كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط هو انه ﴿لاريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادىء المتضادة﴾ كالقائم

(١) التجريد في المسئلة الحادية عشرة في التقابل من مسائل الماهية .

على ماارتكز لها من المعانى ، فلو كان المشتق حقيقة فى الاعم ، لماكان بينها مضادة بـل مخالفة ، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الاخر .

والقاعد والعالم والجاهل والفوق والتحت وغيرها، فانها متقابلة ﴿على ماارتكز لها من المعاني﴾ في الاذهان ﴿فلوكان المشتق حقيقة في الاعم﴾ من المتلبس والمنقضي ﴿لماكان بينها﴾ أي بين الصفات المتقابلة ﴿مضادة بل﴾ كان بينها ﴿مخالفة﴾ اذ الامور المضادة المتقابلة لاتتصادق أصلا، وهذه الصفات حسب الفرض ليست كذلك ﴿لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الاخر﴾ وهذا الدليل الثالث يشبه قياس الخلف، وهو مايقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه .

وصورة القياس انّه : لو صدقت الصفة المنقضية على الذات في ظرف صدق الصفة الموجودة مع تسلم مضادتهما لزم عدم مضادتهما، لكن عدم المضادة باطلة، فصدق الصفة المنقضية باطل، ولايمكن انقلاب الدعوى لضرورة صدق الصفة الموجودة .

وحيث ذكر المصنف لزوم التخالف على تقدير عدم التضاد ، فلابد من بيان معنى المخالفة فنقول : قال في المعالم : ان كل متغايرين اما أن يكونا متساويين في الصفات النفسية أولا ، الى أن قال: فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما أن يتنافيا بأنفسهما ـ بأن يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما ـ أو لا ، فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة[1] ـ انتهى .

فالمتخالفان هما الامران اللذان يجتمع كل واحد منهما مع الاخر ومع ضده

---

(١) المعالم ص٦٤ ط الاسلامية فى طهران .

ولايرد على هذا التقرير ماأورده بعض الاجلة من المعاصرين ، من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط ، لماعرفت من ارتكازه بينها كما في مبادئها .

فان الحلاوة في المثال يجتمع مع السواد والبياض ،كما ان السواد يجتمع مع الحلاوة والحموضة .

﴿ولايرد على هذا التقرير﴾ الذي ذكرنا لبرهان التضاد ﴿ماأورده بعض الاجلة من المعاصرين﴾ وهو كما يظهر من العلامة القمي « ره » صاحب البدائع الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي قدس سره ﴿من عدم التضاد﴾ بين الصفات التي مبدأها متضادة ﴿على القول بعدم الاشتراط﴾ أي اشتراط التلبس ، يعني انا لو اشترطنا في صدق المشتق التلبس الفعلي كان بين العالم والجاهل مثلا مضادة ، لان الذات لايتلبس بهما فعلا .

أما لولم نشترط في الصدق التلبس الفعلي صدقا على الذات معاً فالتضاد متوقف على اشتراط التلبس ، فلو استدل لاشتراط التلبس بالتضاد لزم الدور ، لكن هذا الايراد مدفوع ﴿لما عرفت من ارتكازه﴾ أي ارتكاز التضاد ﴿بينها﴾ أي بين الصفات التي مبدئها متضادة ﴿كما﴾ كان التضاد مرتكزاً ﴿في مبادئها﴾ فالمضادة الارتكازية تكشف عن اعتبار خصوص المتلبس ، وبهذا تبين عدم لزوم الدور ، اذ انما نشترط التلبس بدليل التضاد ، والتضاد معلوم بالارتكاز وليس مستنداً الى الاشتراط .

وان شئت قلت : ان التضاد معلوم ارتكازاً ، والاشتراط مجهول ابتداءاً ، فنكتشف هذا المجهول بذاك المعلوم ، لانه نرفع اليد عن ذاك المعلوم بهذا المجهول .

ان قلت : لعل ارتكازها لاجل الانسباق من الاطلاق لاالاشتراط.

قلت : لايكاد يكون لـذلك لكثرة استعمال المشتق فى موارد الانقضاء لولم يكن بأكثر .

ان قلت : على هذا يلزم أن يكون فى الغالب أو الاغلب مجازاً

﴿ان قلت: لعل ارتكازها﴾ أي المضادة ﴿لاجل الانسباق﴾ وتبادر خصوص المتلبس ﴿من الاطلاق﴾ فيكون تبادراً اطلاقياً وهو ليس بحجة ﴿لا﴾ أن التبادر لاجـل ﴿الاشتراط﴾ أي اشتراط التلبس حتى يكـون التبادر من حـاق اللفظ ويكون علامة للوضـع .

والحاصل : انا وان سلمنا كون المرتكز من معنى المشتق هو المتلبس بالمبدأ في الحال ، لكن لانسلم ان هـذا الارتكاز علامة الـوضـع ، لاحتمال أن يكون بسبب الانصراف .

﴿قلت : لايكاد يكون﴾ الانسباق ﴿لـذلك﴾ الذي ذكرتم من الانصراف، لان الانصراف لايحصل الا فيما لـو كان فـرد كثير الـوجود أو كثير الاستعمال ، والمتلبس ليس أكثر وجـوداً من المنقضي ، ولا استعمال المشتق في المتلبس أكثر ﴿لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء﴾ فيتساوى الاستعمالان ﴿لو لم يكن﴾ استعمالـه في المنقضي ﴿بأكثر﴾ ، وحين اذ لم يكن الانسباق لغلبة الوجود ولالغلبة الاستعمال تعين أن يكون من حاق اللفظ ، وهو دليل كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط .

﴿ان قلت : على هذا﴾ الـذي ذكرتم من كثرة استعمال المشتق في مورد الانقضاء أو أكثريته ﴿يلزم أن يكون﴾ المشتق ﴿في الغالب﴾ بناءاً على الكثرة ﴿أو الاغلب﴾ بناءاً على الاكثرية ﴿مجازاً﴾ لان المنقضي غير موضوع له ،

وهذا بعيد وربما لايلائمه حكمة الوضع، لايقال: كيف وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات فان ذلك لو سلم فانما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد.

﴿وهذا﴾ أي غلبة المجاز ﴿بعيد﴾ عن الاستعمالات العرفية، اذ المجاز يحتاج الى تكلف القرينة ﴿وربما لايلائمه حكمة الوضع﴾ اذ حكمة الوضع التسهيل في التفهيم والتفهم، فلو كان المشتق حقيقة في الاعم لم يحتج الاستعمال الى قرينة، ولو كان لخصوص المتلبس احتيج الى القرينة وهو خلاف التسهيل، بل لو كان الاستعمال في المنقضي أكثر لزم محذور آخر، اذ الوضع لما لايحتاج اليه الا قليلا، وتركه بالنسبة الى ما هو أكثر احتياجاً ترجيح المرجوح على الراجح.

ثم أورد هذا المستشكل على نفسه اشكالا فقال: ﴿لايقال﴾ هذا الايراد غير مستقيم فانه ﴿كيف﴾ يستبعد كثرة المجاز ﴿وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات﴾ لانا نقول: ﴿فان ذلك﴾ القول ﴿لو سلم﴾ ولم نناقش في عدم مطابقته للواقع ﴿فانما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد﴾ كصيغة افعل الذي له معنى حقيقي واحد ـ وهو الوجوب ـ وأربعة عشر مجازات من التهديد والاستحباب وغيرهما مما هو مذكور في حاشية المعالم، وكهمزة الاستفهام التي لها معنى حقيقي واحد ـ وهو طلب الفهم ـ وترد لثمانية معان مجازاً كما في المغني، وعلى كل ان كثرة المعنى المجازي خارج عن محل الكلام اذ الكلام في كون الاستعمال في المعنى المجازي أكثر من الاستعمال في المعنى الحقيقي.

نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة الى معنى مجازى ، لكثرة الحاجة الى التعبير عنه ، لكن أين هذا مما اذا كان دائماً كذلك فافهم .

قلت : مضافاً الى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه : ان ذلك انما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس ،

﴿نعم ربما يتفق ذلك﴾ أي الاستعمال كثيراً ﴿بالنسبة الى معنى مجازي لكثرة الحاجة الى التعبير عنه﴾ أي عن ذلك المعنى المجازي ﴿لكن أين هذا﴾ الاتفاق النادر ﴿مما اذا كان﴾ الاستعمال المجازي ﴿دائماً كذلك﴾ كثيراً أو أكثر كما هو المدعى. وحاصل ان قلت الى هنا بلفظ العلامة القوچاني : ان ماذكر من كثرة الاستعمال في مورد الانقضاء ـ على فرض كونه مجازاً ـ يستلزم كثرة المجاز فينافي حكمة الوضع ، ولا يجديه القول بكون أكثر لغات العرب مجازات، لانه باعتبار كثرة المعاني المجازية لا في معنى مجازي واحد[1] ـ انتهى ﴿فافهم﴾ قال العلامة المشكيني : لعله اشارة الى انه اذا فرض عدم جواز مخالفة حكمة الوضع فلا فرق بين الواحد والكثير[2].

﴿قلت﴾ : في رد ان قلت ﴿مضافاً الى ان﴾ ماذكرتم من كون غلبة المجاز بعيداً ﴿مجرد الاستبعاد﴾ وهو ﴿غير ضائر بالمراد﴾ أي كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط ﴿بعد مساعدة الوجوه المتقدمة﴾ من التبادر وصحة السلب والتضاد ﴿عليه﴾ أي على المراد ﴿ان ذلك﴾ المذكور من غلبة المجاز ﴿انما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى﴾ المبدأ عنه ﴿بلحاظ حال التلبس﴾ بأن يتحد زمان

---

(١) حاشية القوچانى على الكفاية ص٣٩ ج١ ط طهران ١٣٤٢ .

(٢) حاشية المشكينى على الكفاية ج١ ص٧٠ .

مع انه بمكان من الامكان ، فيراد من جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب والشرب ، جاء الذى كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ لاحينه بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال ، وجعله معنوناً بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه ، ضرورة انه لو كان للاعم ، لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين وبالجملة

الجري وزمان التلبس ﴿مع انه﴾ أي هذا اللحاظ ﴿بمكان من الامكان﴾ من دون محذور اصلا ﴿فيراد من جاء الضارب أو﴾ جاء ﴿الشارب و﴾ الحال ان الفاعل ﴿قد انقضى عنه الضرب والشرب، جاء الذي﴾ نائب الفاعل لقوله فيراد، أي بأن يريد المتكلم من المشتق الشخص الذي ﴿كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه﴾ مثلا بأن أجرى الضرب والشرب على الذات ﴿حال التلبس بالمبدأ﴾ فلو ضرب يوم الجمعة وقال المتكلم في يوم السبت ، وأراد بالضارب الضارب يوم الجمعة ﴿ لا حينه ﴾ أي حين المجيء كان حقيقة ، لأن يريد اجراء الضرب في هذا الحال ﴿بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال﴾ فيكون مجازاً .

﴿و﴾ بعبارة أخرى : لايريد المتكلم ﴿ جعله ﴾ أي الشخص ﴿معنوناً بهذا العنوان﴾ الشربي أو الضربي ﴿فعلا﴾ في زمان المتكلم ﴿بمجرد تلبسه﴾ بالضرب والشرب ﴿قبل مجيئه﴾ في الزمان الماضي، ﴿ضرورة انه﴾ أي المشتق ﴿لو كان للاعم﴾ بأن أمكن جريه بلحاظ حال التلبس الموجب للحقيقية وبلحاظ حال التكلم الموجب للمجازية ﴿لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين﴾ وحينئذ فلايتعين كونه مجازاً ، حتى يرد انه يلزم كون المجاز أكثر من الحقيقة .

﴿وبالجملة﴾ فالجواب عن قولكم « ان قلت لعل ارتكازها » الخ الراجع

كثرة الاستعمال فى حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق ،

الى أن تبادر المتلبس مستند الى الانصراف لا الوضع ان ﴿كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى﴾ ماتقدم من كون ﴿انسباق خصوص حال التلبس﴾ ناش ﴿من الاطلاق﴾ والانصراف ، فلايكون تبادراً وضعياً حتى يدل على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس .

هذا على ماسلكه العلامة القمي فى معنى قوله «وبالجملة» ثم أورد عليه بما لفظه : فتأمل فى كلامه من جهة عدم انطباق الدليل على المدعي ، لان المدعي عدم كون التبادر اطلاقياً مع كثرة الاستعمال فيما انقضى ، ودليل هذا المدعى ووجهه ان الاطلاق اذا كان اكثرياً فى مورد يمكن أن يكون سبباً للتبادر، بخلاف ما اذا لم يكن كذلك بل كان استعمال الاكثر فيما انقضى .

وأما الدليل فمفاده ان الاستعمال فيما انقضى لايجب أن يكون مجازاً ،الى أن قال : وفي العبارة مقدمة مطوية لم يذكرها فاندمجت العبارة ، وحق الكلام أن يقول : وبالجملة فكثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق ، ولايستلزم كثرة الاستعمال كذلك مجازية المشتق في الاكثر اذ مع عموم المعنى ـ الخ ، فيكون التعليل تعليلا للمقدمة المطوية ـ انتهى . ومراده بالمقدمة المطوية قوله : « ولايستلزم كثرة الاستعمال كذلك مجازية المشتق في الاكثر» .

هذا ، ولكن يمكن أن لايكون قول المصنف «وبالجملة» الخ بياناً لجواب ان قلت حتى يرد عليه هذا المحذور ، بل المراد به تتميم قوله «قلت مضافاً» الخ.

وبيانه : ان للمشتق استعمالات ثلاثة :

الاول ـ أن يطلق على المنقضي عنه بلحاظ حال التلبس، بأن يكون الجري

اذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد ولو بالانطباق ، لاوجه لملاحظة حال اخرى كما لايخفى ، بخلاف ما اذا لم يكن له العموم فان استعماله حينئذ مجازاً لحاظ حال الانقضاء وان كان ممكناً الا أنه

في زمان التلبس وهذا حقيقة .

الثاني ـ أن يطلق على المنقضي عنه بلحاظ حال النسبة ،بأن يكون الجري في زمان التكلم وهذا مختلف فيه .

الثالث ـ أن يكون اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ في الحال ، وهذا حقيقة بالاتفاق .

اذا عرفت ذلك قلنا «وبالجملة كثرة الاستعمال في حال الانقضاء» على نحو الحقيقة تارة والمجاز اخرى «تمنع عن دعوى انسباق خصوص» نحوه المجازي أعني ماكان الجرى في «حال التلبس» حتى يرد بأنه لايلائمه حكمة الوضع ،بل يمكن أن يكون المراد «من» المشتق حين «الاطلاق» على المنقضي المعنى الحقيقي ﴿اذ مع عموم المعنى﴾ في المنقضي ﴿وقابلية كونه﴾ أي المشتق ﴿حقيقة في المورد﴾ الذي انقضى عنه المبدأ ﴿ولو بالانطباق﴾ بأن ينطبق الجرى على حال التلبس ﴿ لاوجه لملاحظة حال اخرى ﴾ الموجبة للمجازية في المنقضي بأن يريد الجري في زمان التكلم ﴿ كما لايخفى ﴾ .

وبهذا تبين ان المجاز ليس اكثر من الحقيقة ﴿بخلاف ما اذا لم يكن له﴾ أي المشتق المستعمل في المنقضي ﴿العموم﴾ بحيث يقتضي حقيقة تارة ومجازية اخرى ، فان المجاز حينئذ يكون اكثر من الحقيقة ﴿فان استعماله حينئذ﴾ أي حين كان له عموم ﴿مجازاً لحاظ حال الانقضاء﴾ بأن يكون الجري في حال التلبس بعد انقضائه ﴿وان كان ممكناً﴾ لفرض جوازه ﴿الا انه﴾ أي ان الاستعمال

لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الامكان فلاوجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعناية وملاحظة العلاقة وهذا غير استعمال اللفظ فيما لايصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى فافهم . ثم

في المنقضى ﴿لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة﴾ بأن يتحد زمان الجري والتلبس ﴿بمكان من الامكان﴾ لما تقدم من العموم ﴿فلاوجه لاستعماله﴾ أي استعمال المشتق ﴿وجريه على الذات﴾ بلحاظ حال التكلم حتى يكون ﴿مجازاً وبالعناية وملاحظة العلاقة﴾ .

والمتحصل ان جواز الاستعمال على نحو الحقيقة والمجاز في المنقضي يمنع من الحمل على المجاز حتى يكون المجاز أكثر ، فيرد علينا ان وضع المشتق للمتلبس الذي هو أقل استعمالا وترك الوضع المنقضي الذي هو أكثر استعمالا مخالف لحكمة الوضع التي تقتضي أن يكون اللفظموضوعاً لما كانت الحاجة الى التعبير عنه اكثر .

﴿ وهذا ﴾ المورد الذي يجوز فيه الحمل على الحقيقة ، فيصح استعمال اللفظ فيه حقيقة ﴿غير استعمال اللفظ فيما﴾ أي في معنى ﴿لايصح استعماله فيه حقيقة﴾ فان هذا المقام لابد من الالتزام بالمجاز لعدم المحيص عنه ،بخلاف المقام الاول لجواز الحقيقة فيه ﴿كما لايخفى ﴾ على اولي النهى ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى أن جواز الامرين لايفيد ظهور اللفظ في الحقيقة ، بل ظهوره في المجاز باق بحاله .

« اشكال على صحة السلب »

﴿ثم﴾ ان في المقام اشكالا يحتاج بيانه الى تمهيد مقدمة ، وهي : انه اذا

انـه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب بمـا حاصله : أنـه ان أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد، وان اريد مقيداً فغير مفيد لان علامة المجاز هى صحة السلب المطلق .

توجه قيد الى قضية سالبة ، فالقيد يحتمل اموراً ثلاثة :

الاول: تقييد الموضوع .

الثاني : تقييد المحمول .

الثالث : تقييد السلب .

فلو قيل « زيد ليس بضارب في الحال » فهذا الظرف يحتمل أن يكون قيداً لزيد، ومعناه زيد الواقع في الحال ليس بضارب، ويحتمل أن يكون قيداً الضارب، فمعناه زيد ليس متلبساً بالضرب الحالي ، ويحتمل أن يكون قيداً لمفاد كلمة ليس فمعناه ان هذا العدم متحقق في الحال .

اذا عرفت ذلك فاعلم ﴿ انّه ربما أورد على الاستدلال ﴾ لكون المشتـق حقيقة في المتلبس ومجازاً في المنقضي ﴿ بصحة السلب ﴾ التي تقدم بيانهـا ﴿بما حاصله﴾ أي أورد بما حاصله ﴿أنه ان اريد بصحة السلب﴾ المجعـول علامة المجازية المنقضي ﴿ صحته مطلقاً ﴾ بأن يقال : زيد المنقضي عنه القيام ليس بقائم لا في الماضي ولا في الحال ولا في الاستقبال ﴿ فغير سديـد ﴾ ، اذ هو بديهي البطلان لان زيداً يصدق عليه القائم في الماضي ﴿وان اريد﴾ بصحة السلب عن المنقضي صحة سلب المشتق عنه ﴿مقيداً﴾ بقيد الانقضاء كأن يقال: « زيد ليس بضارب في حال الانقضاء » ونحوه ﴿ فغير مفيد ﴾ لكون المنقضي مجازاً ﴿ لان علامة المجاز هي صحة السلب المطلق ﴾ مثل قولنا « زيد ليس بتراب » والا فلو كان سلب المقيد علامة ، لزم عدم صحة سلب التراب عنه لعدم

وفيه : انـه ان اريد بالتقييد تقييد المسلوب الـذى يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح ، فصحة سلبه وان لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه ، الا ان تقييده ممنوع ، وان اريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة ، ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال

صحة قولنا : زيد ليس بتراب بعد الموت أو قبل تكونه ، فتحصّل انه لايمكن التمسك بصحة السلب لاثبات مجازية المنقضي .

﴿وفيه﴾ انـا نختار الشق الثاني ـ أعني صحة السلب مقيداً ـ وقولكم « ان صحة السلب المقيد غير مفيد » مخدوش وجه الخدشة ﴿انه ان اريد بالتقييد تقييد المسلوب﴾ أي المحمول بأن يقال « زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي » وهذا هو ﴿الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق﴾ ـ أعني زيد ليس بضارب ـ ووجه الاعمية امكان صدق الاول دون الثاني ، فانه يصدق زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي ، ولايصدق زيـد ليس بضارب في الماضي والحال والاستقبال ﴿كما هـو﴾ شأن كل مطلق ومقيد ، وذلك ﴿واضح﴾ بأدنى تأمل ﴿فصحة سلبه﴾ أي سلب المحمول المقيد ﴿وان لم تكن علامة على كـون﴾ المحمول ﴿المطلق مجازاً فيـه﴾ أي في المنقضي كما قاله المورد ﴿الا ان تقييده﴾ أي تقييد المحمول ﴿ممنوع﴾ فـانا لانريد بصحة السلب صحته مقيداً بهذا النحو من القيد ﴿وان اريد﴾ بالتقييد ﴿تقييد السلب﴾ بأن يقال « زيد ليس في حال الانقضاء بضارب » بمعنى تحقق العدم في هذا الحال ﴿فغير ضائر﴾ هذا التقييد ﴿بكونها﴾ أي بكون صحة السلب ﴿علامة﴾ للمجاز ﴿ضرورة صدق المطلق﴾ أعني المحمول وهو المشتق ﴿على افراده﴾ الحقيقية ﴿على كل حال﴾ فلو سلب

مع امكان منع تقييده أيضاً ، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجارى عليها المشتق ، فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال كما لايصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جيداً .

المشتق بماله من المعنى عن فرد في حال تبيين عدم صدقه على ذلك الفرد في هذا الحال وذلك يوجب المجازية ، فقولنا زيد ليس في حال الانقضاء بضارب، مفيد لسلب الضاربية عن زيد في حال انقضاء المبدأ عنه، فيكون اطلاق الضارب على زيد في هذا الحال مجازاً ويثبت المطلوب .

هذا ثم أجاب المصنف « ره » عن الشق الاول من الاشكال وهو قوله : «ان أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد » فقال : ﴿مع امكان﴾ اطلاق السلب و ﴿منع تقييده ايضاً﴾ كمالم يقيد المسلوب . والحاصل ان لايجعل القيد للنسبة السلبية ولاللمحمول بل ﴿بأن يلحظ﴾ قيد ﴿حال الانقضاء في طرف﴾ الموضوع أي ﴿الذات الجاري عليها المشتق﴾ فيقال « زيد في حال الانقضاء ليس بقائم مطلقاً » وماذكرتم من انه غير سديد فاسد اذ لامانع منه ، ﴿فيصح سلبه﴾ أي سلب المشتق ﴿مطلقاً﴾ في جميع الازمنة الثلاثة لكن ﴿بلحاظ﴾ تقييد الموضوع بـ ﴿هذا الحال﴾ الانقضائي ، أي يصح سلب القيام في الماضي والمستقبل والحال عن الذات المقيد بهذا الحال ، اذ من البديهي أن زيداً الذي في حال الانقضاء ليس بقائم فيما قبل ، والا لزم اتحاد زماني الانقضاء وعدمه ﴿كما لا يصح سلبه﴾ أي سلب المشتق عن الذات ﴿بلحاظ حال التلبس﴾ فلايصح أن يقال زيد في حال التلبس ليس بقائم . فتحصل من جميع ذلك ان قيد الانقضاء لو كان للموضوع صح سلب المشتق ويكون علامة للمجازية ، وان كان قيداً للسلب صح سلب المشتق وكان علامة للمجازية أيضاً ، وان كان قيداً للمحمول لم يصح سلب المشتق لكنا لاندعى ذلك ﴿فتدبر جيداً﴾ يمكن أن يكون اشارة

ثـم لايخفى

الى ماذكره العلامة القوجاني (ره) من منع اطلاق تسليم المصنف عدم العلامية على تقدير كونه قيداً للمسلوب وتوضيحه بلفظ المشكيني :

« الرابع » ان يكون المسلوب مقيداً باعتبار معنى هيئته، نحو « زيد ليس بضارب في حال الانقضاء » وهذا أيضاً صحيح وعلامة للمجازية، اذ لو كان الاعم لما صح السلب المذكور .

« الخامس » الصورة مع كونه قيداً له باعتبار معناه المادي ، يعني ان زيداً ايس بضارب بالضرب الفعلي ، وهـو صحيح ولكن ليست علامة لصحته بناءاً على الاعم أيضاً .

ومما ذكرنـا ظهر ان تسليم المصنف عـدم العلامية على تقدير كونـه قيداً للمسلوب على الاطلاق وقع في غير محلـه ، لكونها علامـة اذا كان ذلك باعتبار هيئته ، بل هذا هو محل النقض والابرام . ويحتمل ان يكون امره بالتدبر اشارة اليه[1]ـ انتهى كلامه .

﴿ثم لايخفى﴾ عليك ان صاحب الفصول « قده » ذهب في هذه المسألـة الى التفصيل بين المتعدي واللازم فقال مالفظه :

الحق ان المشتق ان كان مأخوذاً من المباديء المتعدية الى الغير، كان حقيقة في الحال والماضي ـ اعني في القدر المشترك بينهما ـ والا كان حقيقة في الحال فقط . لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب والقائل والساكب الخ ونحوهـا اذا اطلقت تبادر منها مـا اتصف بالمبدأ لحال الاتصاف ومابعدها ، وان نحو عـالم وجاهل وحسن الخ الى غير ذلك يتبادر منها المتصف بالمبدأ حال الاتصاف فقط وقد سبق ان التبادر من آيات الحقيقة[2]ـ انتهى كلامه .

(١) حاشية المشكيني على الكفاية ص٧٢ .

(٢) الفصول في بحث المشتق ص٦٠ .

انه لايتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً، لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلا غير متلبس بالضرب وكان متلبساً به سابقاً، وأما اطلاقه عليه في الحال فان كان بلحاظ حال التلبس فلااشكال كما عرفت ، وان كان بلحاظ الحال فهو وان كان صحيحاً ، الا انه لادلالة على كونه بنحو الحقيقة لكون الاستعمال أعم منها كما لايخفى .

لكن في هذا التفصيل نظر ضرورة ﴿انه لايتفاوت في صحة السلب﴾ للمشتق ﴿عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً﴾ كذاهب ﴿و﴾ بين ﴿كونه متعدياً﴾ كضارب وذلك ﴿لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلا غير متلبس بالضرب و﴾ ان ﴿كان متلبساً به سابقاً﴾ وكذا غير ضارب من سائر الافعال المتعدية .

﴿وأما﴾ ان قلت : فكيف نرى صحة ﴿اطلاقه﴾ أي اطلاق المشتق ﴿عليه﴾ أي على المنقضي ﴿في الحال﴾ فانه يصح ان نقول « في يوم الجمعة زيد ضارب » مع انه كان ضارباً يوم الخميس ؟ قلت : اطلاقه على المنقضي قسمان : الاول ان يكون بلحاظ حال التلبس ، الثاني أن يكون بلحاظ الحال ﴿فان كان بلحاظ حال التلبس فلااشكال﴾ في كونه حقيقة ، وذلك لايدل على مطلوبكم ، اذ النزاع فيما كان الاطلاق بلحاظ حال الجري ﴿كما عرفت﴾ سابقاً ﴿و﴾ اما ﴿ان كان﴾ الاطلاق على النحو الثاني بأن يكون ﴿بلحاظ الحال فهو﴾ أي هذا الاطلاق ﴿وان كان صحيحاً الا انه﴾ مجاز و﴿لادلالة﴾ للاستعمال ﴿على كونه بنحو الحقيقة لكون الاستعمال أعم منها﴾ أي من الحقيقة ﴿كما لايخفى﴾ .

كما لايتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس أيضاً، وان كان معه أوضح . ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل ،

وحيث انا استدللنا على كونه حقيقة في خصوص المتلبس فقط ، تعين أن يكون في المنقضي مجازاً ، وبهذا سقط تفصيل الفصول ، وظهر أنه لايتفاوت في محل البحث كون المبدأ متعدياً أو لازماً ﴿كما لايتفاوت في صحة السلب عنه﴾ أي عن المنقضي ﴿بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه﴾ فان الشهيد الثاني وغيره فصّلوا بين ما لو طرأ الضد الوجودي على المحل وغيره ، فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني ، واحتج لهم في القوانين بأنه لولم يكن الصدق مشروطاً بعدم طريان الضد ، لزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة ، وهو خلاف الاجماع . وأيضاً لزم أن يكون أكابر الصحابة كفاراً حقيقة ـ [1] انتهى .

ولكن هذا التفصيل أيضاً ساقط ﴿لما عرفت﴾ فيما سبق ﴿من وضوح صحته﴾ أي صحة السلب ﴿مع عدم التلبس﴾ بالضد ﴿أيضاً﴾ كما كان يصح السلب مع التلبس بالضد ﴿وان كان﴾ سلب الصفة المنقضية عن الذات ﴿معه﴾ أي مع التلبس بالضد ﴿أوضح﴾ .

والحاصل انه لو زال البياض عن الجسم ، لم يصح اطلاق أبيض عليه ، سواء تلبس بالسواد الذي هو ضد البياض ، أو لم يتلبس بلون أصلا ، بأن صار عديم اللون ، نعم صحة السلب في الصورة الاولى أوضح .

﴿ومما ذكرنا﴾ من صحة السلب بالنسبة الى المنقضي ﴿ظهر حال كثير من التفاصيل﴾ بل جميعها، فانه حيثما قيل بكون المشتق على نحو الحقيقة في

---

(١) القوانين ج١ ص٧٧ ط عبدالرحيم .

فلانطيل بذكرها على التفصيل .

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه : الاول : التبادر ، وقد عرفت ان المتبادر هو خصوص حال التلبس . الثاني : عدم صحة السلب في مضروب ومقتول عمن انقضى عنه المبدأ . وفيه ان عدم صحته في مثلهما

المنقضي أجرينا صحة السلب ﴿فلانطيل﴾ المقام ﴿بذكرها﴾ وبيان حججها ﴿على التفصيل﴾ .

«أدلة كون المشتق حقيقة في المنقضي»

هذا وأما ﴿حجة القول بعدم الاشتراط﴾ وكون المشتق حقيقة في المنقضي كما هو حقيقة في المتلبس فيه ﴿وجوه﴾ ثلاثة :

﴿الاول التبادر﴾ فان المشتق يتبادر منه الذات المتلبس بالمبدأ آناً ما ، ﴿وقد عرفت ان المتبادر هو خصوص حال التلبس﴾ وهذا أمر وجداني لايمكن اقامة الدليل عليه، فان كل مابالغير ينتهي الى مابالذات ولو احتاج مابالذات الى غيره تسلسل كما لايخفى ، والمرجع في التبادر لدى التشاحّ العرف لاغير .

﴿الثاني﴾ من أدلتهم ﴿عدم صحة السلب في﴾ مثل ﴿مضروب ومقتول﴾ وغيرهما ﴿عمن انقضى عنه المبدأ﴾ وذلك علامة الحقيقة .

﴿وفيه﴾ أولا ان عدم صحة السلب في بعض الموارد، لايلازم عدم صحة السلب في الجميع ، والا لكان الدليل منقلباً عليهم بصحة السلب في نحو الابيض اذا ذهب بياضه وطرأ عليه السواد .

وثانياً ﴿ ان عدم صحته ﴾ أي عدم صحة السلب ﴿في مثلهما﴾ أي مثل

انما هو لاجل انه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال ولو مجازاً .

وقد انقدح من بعض المقدمات انه لايتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والابرام اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازاً ، وأما لو اريد منه نفس

مضروب ومقتول وماشابههما من نحو مصنوع ومكتوب ﴿انما هو لاجل انه اريد من المبدأ معنى ﴾ وسيع بحيث ﴿يكون التلبس به باقياً ﴾ مادامت الذات موجودة فصدق المشتق ﴿في الحال﴾ لاجل بقاء المبدأ ﴿ولو مجازاً﴾ تجوزاً في المادة لافي الهيئة ، وذلك بأن يراد من الضرب والقتل والصنع والكتابة لوازمها الباقية أبداً، والا فان اريد بها المعاني الحقيقية صح السلب، ضرورة صدق انه ليس بمضروب الان .

والحاصل: ان دعوى عدم صحة السلب متوقف على ثلاثة امور :كون المبدأ مأخوذاً على نحو الفعلية، وكون الجري بلحاظ حال الانقضاء لابلحاظ حال التلبس، وكون الاطلاق حقيقة لابمعونة قرينة. وأنّى لهم باثباتها .

﴿وقد انقدح من بعض المقدمات﴾ السابقة وهي الرابعة ﴿انه لايتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والابرام﴾ في المشتق ﴿اختلاف﴾ فاعل لايتفاوت ﴿مايراد من المبدأ﴾ للمشتق، فان اختلاف المبادىء لايؤثر ﴿في كونه حقيقة﴾ في المنقضي ﴿أومجازاً﴾ . والحاصل انا ندّعي ان المبدأ في مثل مضروب ومقتول معنى عام يشمل حتى حالة انقضاء فري الاوداج والايلام .

﴿واما لو﴾ سلمنا ذلك وقلنا ان المبدأ ﴿اريد منه نفس﴾ الايلام وفري

ماوقع على الذات مما صدر عن الفاعل فانما لايصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت ، لابلحاظ الحال أيضاً لوضوح صحة أن يقال : انه ليس بمضروب الان بل كان. الثالث استدلال الامام عليه الصلاة والسلام تأسياً بالنبي صلوات الله عليه كما عن غير واحد من الاخبار بقوله: « لاينال عهدي الظالمين » على عدم لياقة من عبد صنماً

الاوداج فهو ﴿ماوقع على الذات﴾ في الزمان الماضي ﴿مماصدر عن الفاعل﴾ حين الفعل ﴿فانما﴾ نقول: ان ماذكرتم من انه ﴿لايصح السلب﴾ عن المنقضي انما يتم ﴿فيمالو كان﴾ جري المشتق على الذات ﴿بلحاظ حال التلبس والوقوع﴾ بأن يريد من المقتول حالة جري القتل ﴿كماعرفت﴾ من ان المشتق حقيقة في المنقضي اذاكان بلحاظ حال التلبس .

ولكن هذا النحو من الجري ليس محل الكلام ﴿ لا ﴾ عطف على فيما لو كان ، أي ما ذكر من عدم صحة السلب انّما كان بلحاظ حال التلبّس لا ﴿ بلحاظ الحال أيضاً ﴾ بل يصح السلب بلحاظ حال الانقضاء ﴿ لوضوح صحة ان يقال: انه﴾ أى المنقضي عنه ﴿ليس بمضروب الان بل كان﴾ مضروباً في سالف الزمان .

﴿الثالث﴾ من أدلة القائلين بكون المشتق حقيقة فيماانقضى ﴿ استدلال الامام عليه الصلاة والسلام تأسياً بالنبي صلوات الله عليه كما عن غيرواحد من الاخبار بقوله﴾ عز اسمه: ﴿«لاينال عهدي الظالمين»[1] على عدم لياقة من عبد صنماً

---

(١) البقرة : ١٢٤ .

أو وثناً لمنصب الامامة والخلافة ، تعريضاً بمن تصدى لهـا ممن عبد الصنم مدة مديدة ،

أووثناً لمنصب الامامة والخلافة تعريضاً بمن تصدى لها﴾أي للخلافة﴿ممن عبد الصنم مدة مديدة﴾ .

في تفسير البرهان عن أمالـي الشيخ عن ابن مسعـود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: انا دعوة أبي ابراهيم ، قلنا: يارسول الله وكيف صرت دعوة ابيك ابراهيم ؟ قال: أوحى الله عزوجل الى ابراهيم «انـي جاعلك للناس اماماً » فاستخف ابراهيم الفرح فقال: يارب ومن ذريتي أئمة مثلي؟ فأوحى الله عزوجل اليه: ان ياابراهيم اني لاأعطيك عهداً لاأفي لك به . قال: يارب ماالعهد الذي لاتفي لي به؟ قال: لاأعطيك عهداً لظالم من ذريتك قال: يارب ومن الظالم من ولدي الذي لاينال عهدك؟ قال: من سجد لصنم من دوني لاأجعله اماماً أبداً ولايصلح أن يكون اماماً، قال ابراهيم: واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن أضللن كثيراً من الناس .

ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وآله : فانتهـت الدعوة الي والى أخي علي لم يسجد أحد منا لصنم قط، واتخذني الله نبياً وعلياً وصياً (ولياً) خل[1].

ومن طريق المخالفيـن مارواه الشافعي ابن المغازلي في كتاب المناقـب باسناده يرفعـه الى عبدالله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله أنـا دعوة أبي ابراهيم .

قلت: يارسول الله وكيف صرت دعوة ابراهيم أبيك... وساق الحديث السابق بعينه الى قوله صلى الله عليه وآله: فانتهت الدعوة الي والى علي عليه السلام لم يسجد أحدنا لصنم

---

(١) تفسير البرهان ج١ ص١٥١ .

ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للاعم ، والا لما صح التعريض ، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة .

قط فاتخذني نبياً واتخذ علياً وصياً[1] انتهى .

وبهذا سقط قول بعض الاعلام لم أظفر باستدلاله صلى الله عليه وآله بهذه الاية على عدم نيل الظالم للخلافة ولكنه لايدل على عدم الوجود وهو أعلم بما قاله ـ انتهى .

وأما استدلال الائمة عليهم الصلاة والسلام بذلك فكثير ففي البرهان عن أبي منصور قال : قال ابو عبد الله عليه السلام قد كان ابراهيم نبياً وليس بامام حتى قال الله : اني جاعلك للناس اماماً قال : ومن ذريتي ؟ فقال الله تعالى : لاينال عهدي الظالمين من عبد صنماً أو وثناً لايكون اماماً[2] وبهذا المضمون روايات كثيرة .

ثم ان وجه الاستدلال بهذه الاية منضمة الى الرواية على الاعم ماذكره المصنف بقوله: ﴿ومن الواضح توقف ذلك﴾ الاستدلال ﴿على كون المشتق موضوعاً للاعم﴾ من المتلبس والمنقضي حتى يشمل الخلفاء الظالمين حال تلبسهم بالخلافة والامامة ﴿والا﴾ فلو كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس ﴿لما صح التعريض﴾ من الامام عليه السلام بالثلاثة ﴿لانقضاء تلبسهم بالظلم و﴾ انقضاء ﴿عبادتهم للصنم﴾ ظاهراً ﴿حين التصدي للخلافة﴾ فلو كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس ، لصحّ للخصم أن يقول : لاتشملهم الاية حين

---

(١) تفسير البرهان ج١ ص١٥١ .

(٢) تفسير البرهان ج١ ص١٥١ .

. . . .

الخلافة .

ان قلت : لعل استدلال الامام عليه السلام بهذه الاية لماكان يعلمه الخواص من عبادتهم للصنم خفاء حتى حين تصديهم، فالاستدلال يتم وان لم نقل بكون المشتق حقيقة في المنقضي ؟.

قلت : استدلال الامام عليه السلام في مقام الاحتجاج كما يفصح عن ذلك استدلال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن المعلوم ان العامة تنكر عبادتهم للصنم حين التصدي .

ثم لايخفى ان الاستدلال بهذه الاية الشريفة على عدم لياقتهم من وجوه خمسة :

« الاول » مانسب الى كفاية الموحدين وغيره من أن ابراهيم عليه السلام أجل شأناً من أن يسأل الامامة للظالم حين الظلم، فلابد وان يكون سؤاله عن امامة غير الظالم وهو على قسمين: الاول غير الظالم مطلقاً، الثاني غير الظالم في حال تصدي الامامة فقط، وحيث نفى الله تعالى الظالم بقي الاول . ولامجال لان يقال : كلام ابراهيم عليه السلام مهمل من هذا الحيث ، اذ الانصراف لو كان فهذا اظهر مصاديقه وهو عليه السلام ملتفت حكيم قطعاً[1].

« الثاني » ان أبابكر وعمر كانا كافرين فيقال كانا حال كفرهما ظالمين فوجب

---

(١) قال الطباطبائي قدس سره في الميزان ج١ص٢٧٤: وقد سئل بعض اساتيذنا ره عن تقريب دلالة الاية على عصمة الامام . فاجاب : ان الناس على اربعة أقسام : الظالم في جميع العمر ، وعكسه ، والظالم في اول العمر دون آخره، وعكسه ، وابراهيم عليه السلام اجل شأناً من ان يسئل الامامة للقسم الاول والرابع من ذريته ، فبقي قسمان وقد نفى الله أحدهما وهو الثالث فبقي الثاني وهو المعصوم ـ انتهى ملخصاً

والجـواب منع التوقف على ذلك ، بل يتـم الاستدلال ولـو كان موضوعاً لخصـوص المتلبس ، وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان الاوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الاحكام تكون على

أن يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لاينالان الامامة البتة ولافي شيء من الاوقات فثبت انهما لايصلحان للامامة .

« الثالث » ان من كان مذنباً في الباطن كان من الظالمين، فاذا لم نعرف انهما كانا من غير الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً، وجب ان لانحكم بامامتهما وذلك انمايثبت فيمن يثبت عصمته، ولمالم يكونا معصومين بالاتفاق، وجب أن لاتتحقق امامتهما البتة .

«الرابع» انهم كانوا مشركين، وكل مشرك ظالم، والظالم لاينال عهد الامامة فوجب أن لاينالوا عهد الامامة، اما الاول فبالاتفاق، وأما الثاني فلقوله تعالى: «ان الشرك لظلم عظيم»[1] وأما الثالث فبهذه الاية، وهذه الوجوه الثلاثة منسوبة الى الرازي .

« الخامس » ماسيأتي من المصنف ﴿و﴾ حاصل ﴿الجواب﴾ عن اشكال ان الاستدلال يتوقف على الاعم ﴿منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال﴾ بالاية على عدم لياقة الثلاثة ﴿ولو كان﴾ المشتق ﴿موضوعاً لخصوص المتلبس﴾ بالمبدأ . ﴿وتوضيح ذلك﴾ الجواب ﴿يتوقف على تمهيد مقدمة﴾ مفيدة في كثير من الموارد ﴿وهي : ان الاوصاف العنوانية التي﴾ بها يعنون الموضوع و ﴿تؤخذ في موضوعات الاحكام﴾ الشرعية والعقلائية ﴿تكون على﴾ ثلاثة

---

(١) لقمان : ١٣ .

أقسام :

أحدها : أن يكون أخذ العنوان لمجرد الاشارة الى ماهو فى الحقيقة موضوع للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به فى الحكم أصلا .

ثانيها : أن يكون لاجل الاشارة الى

﴿أقسام﴾ في الغالب :

﴿أحدها: أن يكون أخذ العنوان﴾ في موضوع الحكم ﴿لمجرد الاشارة الى ماهو في الحقيقة موضوع للحكم﴾ وانما أخذ هذا العنوان ﴿لمعهوديته﴾ أي معهودية الموضوع ﴿بهذا العنوان﴾ فيكون تمام الموضوع للحكم هو المشار اليه والمعنون ﴿من دون دخل لاتصافه﴾ أي اتصاف الموضوع ﴿به﴾ أي بهذا العنوان ﴿في الحكم أصلا﴾ فلايكون العنوان دخيلا في الموضوع ولاعلة للحكم ، كما لو قال المولى لعبده « اكرم هذا الجالس » حيث كان موضوع الاكرام ذات زيد وعلته علمه ، وانما الجلوس عنوان لتفهيم العبد فقط ومثله قول النبي صلى الله عليه وآله « وصيي خاصف النعل »[1] مشيراً الى علي عليه السلام مع معلومية عدم دخالة هذا الوصف في الخلافة .

﴿ثانيها: ان يكون﴾ أخذ العنوان في موضوع الحكم ﴿لاجل الاشارة الى

---

(١) روى كثير من المحدثين ان النبى (ص) قال لاصحابه يوماً : ان منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله ، فقال أبو بكر : أنا يارسول الله ؟ فقال(ص): لا ، فقال عمر : أنا يارسول الله ؟ فقال (ص) : لا بل خاصف النعل وأشار الى على(ع) أخرج الحديث الحاكم فى مستدركه ج٣ ص١٢٣ وأحمد وأبو يعلىّ فى مسنديهما، وأبو نعيم فى حلية الاولياء ، وغيرهم .

علّيـة المبدأ للحكم مع كفاية مجرد صحة جرى المشتق عليه ولـو فيما مضى .

ثالثها : أن يكون لذلك مع عدم الكفاية ، بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجرى عليه واتصافه به حدوثاً وبقاءاً .

علية المبدأ﴾ أي علية مبدأ العنوان ﴿للحكم﴾ المرتب عليه ، لكن﴿مع كفاية مجرد صحة جـري المشتق عليه﴾ بـأن يكفي في الحكم مطلقاً ثبوت العنوان للموضوع ﴿ولـو﴾ آناً ما ﴿فيما مضى﴾ فلايناط بقـاء الحكم ببقاء العنوان نحو « الماء المتغير بالنجاسة نجس » فـان عنوان التغير مأخوذ في الموضوع ، لاجل الاشارة الى علية التغيير للنجاسة ، ومن المعلوم كفاية حدوث هذا العنوان ولو في آن لاثبـات الحكم دائماً ، فلو زال التغير من نفسه ، بقيت النجاسة مـا لم يرفعها رافع على المشهور .

﴿ثالثها: ان يكون﴾ أخذ العنوان في موضوع الحكم﴿لذلك﴾أي لاجل الاشارة الى عـلية المبدأ للحكم ، ويمتاز عـن القسم الثاني بـأنه ﴿مع عـدم الكفاية﴾ أي عدم كفاية اتصاف الموضوع بالعنوان لبقاء الحكم دائماً ﴿بل كان الحكم﴾المترتب على الموضوع ﴿دائراًمدار صحة الجري عليه﴾ أي جري العنوان على الموضوع ، بحيث يكون جري الوصف على الذات ﴿واتصافـه به﴾ أي اتصاف الموضوع بـالعنوان ﴿حدوثاً وبقاءاً﴾ مناطاً للحكم ولايكفي مجرد الحدوث . والحاصل بقـاء الحكم منوط ببقاء العنوان نحو « صل خلف العادل » فانجواز الصلاة خلف الشخص منوط بالعدالة حدوثاً وبقاءاً، فلاتكفي العدالة آناً ما لجواز الصلاة دائماً ولو ذهبت العدالة .

اذا عرفت هذا فنقول : ان الاستدلال بهذا الوجه انما يتم لـو كان أخذ العنوان فى الاية الشريفة على النحو الاخير ضرورة انـه لولم يكن المشتق للاعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأظاهراً حين التصدى ، فلابد أن يكون للاعم ، ليكون حين التصدى

﴿اذا عرفت هذا﴾ المطلب ﴿فنقول﴾ : ان عنوان الظالم في الاية الشريفة مأخوذ بأحد الانحاء الثلاثة . ثم انه ليس مأخوذاً على النحو الاول، بأن لايكون الظالم دخيلا في عدم النيل أصلا للعلم الضروري بدخالة هذا العنوان في عدم النيل وليس على نحو الاشارة فقط ، واذا سقط الوجه الاول فالامر دائر بين الاحتمالين الاخيرين فنقول : ﴿ان الاستدلال﴾ للاعم ﴿بهذا الوجه﴾ الثالث ـ أعني آية لاينال عهدي ـ ﴿ انما يتم لـو كان أخذ العنوان ﴾ الظلمي ﴿في﴾ موضوع ﴿الايـة الشريفة على النحو الاخير﴾ بأن يكون صدق الظلم علة لعدم النيل ، بحيث يدور عدم النيل مداره وجوداً وعدماً ﴿ضرورة انه او لم يكن المشتق﴾ موضوعاً ﴿للاعم لما تمّ﴾ استدلال الامام عليه السلام بالاية ﴿بعد عدم التلبس﴾ من الثلاثة ﴿بالمبدأ﴾ أي الظلم ﴿ظاهراً حين التصدي﴾ للخلافة ﴿فلابد أن يكون للاعم ليكون حين التصدي﴾ من الظالمين .

والحاصل : ان استدلال الامام عليه السلام يتوقف على مقدمتين :

«الاولى» ان هؤلاء حين التصدي ظالمون .

و «الثانية» ان الظالم لاينالـه العهد أما الثانية فمسلمة ، وأما الاولى فصدق الظالم على هؤلاء حين التصدي اما لتلبسهم بالظلم واما لصدق المشتق على ما انقضى حقيقة، أما تلبسهم بالظلم فالخصم منكره ، فتعين أن يكون لصدق المشتق على ما انقضى . هذا حاصل استدلال الاعمّي بالآية .

حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم ، وأما اذا كان على النحو الثاني فلا كما لا يخفى ولا قرينة على انه على النحو الاول

وحاصل جواب المصنف : ان دوران المقدمة الاولى بين التلبس بالظلم وبين صدق المشتق على ماانقضى حقيقة ممنوع ، اذ لو كان الظلم من قبيل القسم الثالث ـ أي مما هو علة حدوثاً وبقاءاً ـ احتجنا الى صدق الظلم ﴿حقيقة﴾ ايكون المتصدون ﴿من﴾ مصاديق ﴿الظالمين﴾ حين التصدي ﴿ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم﴾ في الظاهر ، ﴿وأما اذا كان﴾ أخذ العنوان الظلمي في الاية الشريفة ﴿على النحو الثاني﴾ مما يكون علة حدوثاً لابقاءاً كالماء المتغير ﴿فلا﴾ يتم الاستدلال بالاية للاعم ﴿كما لايخفى﴾ لانا لانحتاج حينئذ الى صدق الظلم حقيقة في مقام الاستدلال لعدم لياقة الثلاثة .

وان شئت قلت : الامر دائر بين أن يكون الظلم من قبيل العادل في «صل خلف العادل» وبين أن يكون من قبيل المتغير في «الماء المتغير نجس» فان كان من قبيل الاول[1] لزم كون المشتق حقيقة في الاعم حتى يتم استدلال الامام عليه السلام ، وان كان من قبيل الثاني يتم استدلال الامام وان كان[2] المشتق حقيقة في خصوص المتلبس . ﴿ولاقرينة على انه على النحو الاول﴾ وهو القسم الثالث حتى يتم

(١) لان المشتق لوكان حقيقة في خصوص المتلبس وقد انقضى عنهم الظلم ـ ظاهراً انتفى الموضوع ـ اى الظالمية ـ وبانتفائه ينتفي الحكم ـ اى عدم نيل العهد ، فلايمكن الاستدلال بالاية لو كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس وكان الظلم من قبيل العدالة وكان قد انقضى عنهم الظلم بزعم الخصم .

(٢) لان المشتق لو كان حقيقة في خصوص المتلبس ايضاً ثبت المطلوب ، اذ على فرض انقضاء ظلمهم لايصلحون للخلافة ونيل العهد لتلبسهم بالظلم ولو في الماضي ، وهو كاف في عدم النيل الى الابد ، كالنجاسة الكافية في ثبوتها ابداً تلبس الماء بالتغير آناً ما.

لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني ، فان الاية الشريفة في بيان جلالة قدر الامامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية ، ومن المعلوم ان المناسب لذلك هو أن لايكون المتقمص بها متلبساً بالظلم أصلا كما لايخفى . ان قلت : نعم ولكن الظاهر ان الامام عليه السلام انما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً لابقرينة المقام

استدلالكم بالاية على الاعم ﴿لو لم نقل بنهوضها﴾ أي نهوض القرينة على انه ﴿على النحو الثاني﴾ فلا يتم الاستدلال على الاعم .

ان قلت : فما هي القرينة المعينة لكون ترتب عدم النيل على الظلم في آنما حتى يكون من قبيل الماء المتغير ؟

قلت : القرينة في نفس الاية ﴿فان الاية الشريفة في بيان جلالة قدر الامامة﴾ العامة ﴿والخلافة﴾ الالهية ﴿وعظم خطرها ورفعة محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية﴾ فضلا عن المناصب العقلائية ﴿ومن المعلوم﴾ بداهة ﴿ان المناسب لذلك﴾ المنصب الخطير ﴿هو ان لايكون المتقمص بها متلبساً بالظلم﴾ في آن من الانات ﴿أصلا كما لايخفى﴾ .

وقد كفانا حجة في الرد نص الكتاب لاينال عهدي

﴿ان قلت : نعم﴾ المناسب لكون الامامة منصباً الهياً عدم نيل الظالم لها ولو انقضى عنه الظلم ، وبه يتم استدلال الامام عليه السلام ﴿ولكن﴾ هذا الحمل مجاز اذ على تقدير كون المشتق حقيقة في المتلبس ، ثم اريد المنقضي من لفظ الظالم يوجب المجازية ، و ﴿ الظاهر ان الامام عليه السلام ﴾ تبعاً للنبي صلى الله عليه وآله ﴿انما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان﴾ الظلمي ﴿ وضعاً لا بقرينة المقام ﴾ حتى يكون

مجازاً ، فلابد أن يكون للاعم والا لماتم ، قلت : او سلم لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثانى كونه مجازاً بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الاية والله العالم من كان ظالماً ـ ولو آناً في الزمان السابق ـ لاينال عهدى أبداً

المشتق ﴿مجازاً﴾ وعلى هذا ﴿فلابد أن يكون﴾ المشتق ﴿للاعم والا لما تم﴾ استدلال الامام .

والحاصل ان ماذكرتم من دوران الامر بين كون الظلم من قبيل العدالة بضميمة كون المشتق للاعم وبين كونه من قبيل التغير بضميمة كون المشتق للمتلبس صحيح ، لكن مااخترتم من الثاني فاسد للزوم المجاز ، وهو خلاف الظاهر فتعين الاول ، فيثبت كون المشتق للاعم وهو المطلوب .

﴿قلت﴾ : أولا لانسلم ان الامام عليه السلام استدل بما هو مقتضى ظاهر العنوان وضعاً ، بل هو استدل بالظهور الذي هو حجة عند العقلاء ـ سواء كان مستنداً الى الوضع أو الى القرينة التي عرفت وجودها ـ وثانياً ﴿لو سلم﴾ ان الامام عليه السلام استدل بماهو الظاهر وضعاً لكن ﴿لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثاني﴾ وهو ما كان حقيقة في خصوص المتلبس بضميمة كون الظلم من قبيل التغير ﴿كونه﴾ أى المشتق ﴿مجازاً بل يكون حقيقة لو كان﴾ الجرى ﴿بلحاظ حال التلبس كما عرفت﴾ فيما تقدم، فالامر دائر بين حقيقتين والقرينة معناً لابين حقيقة ومجاز كمازعمتم ﴿فيكون معنى الاية﴾ بناءاً على ما سلكناه من كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط وعنوان الظلم كاف حدوثاً لابقاءاً ﴿والله العالم﴾ بمراده ﴿من كان ظالماً ولو آناً﴾ ما ﴿في الزمان السابق ـ لاينال عهدى أبداً﴾ .

ومن الـواضح ان ارادة هذا المعنى لاتستلزم الاستعمال لا بلحـاظ حال التلبس .

ومنه قـد انقدح مـافى الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، باختيارعدم الاشتراط فى الاول بآيةحدالسارق والسارقة والزانى والزانية ،

﴿و﴾ لايخفى انّ ﴿من الواضحان ارادة هذا المعنى﴾الذي ذكرنا للاية ﴿لاتستلزم الاستعمال﴾ للمشتق بلحاظهذا الحال﴿لابلحاظ حال التلبس﴾حتى يكون مجازاً ، بل استعمل بلحاظ حـال التلبس ، فهو حقيقة مـن غير محذور ، ومن ذلك كله ظهر بطلان قول من ذهب الى أن المشتق حقيقة في الاعم .

«دليل المفصل»

﴿ومنه﴾ أى مماتقدم من انحاءالعناوين وكون المشتق ، واوكان حقيقة في خصوص المتلبس ، جازكونه حقيقة في الماضي اذا أخذ بلحاظ التلبس ﴿قـد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به﴾ كما حكي عن الغزالي والاشنوي ﴿باختيار عـدم الاشتراط﴾ أي كون المشتق حقيقة فـي الاعم ﴿في الاول﴾ وحقيقة فـي خصوص المتلبس في الثانـي ، واستدل لهم ﴿بآية حد السارق والسارقة والزاني والزانية﴾ وجـه الاستدلال انه لو اشترط البقاء فـي المحكوم عليه لزم عـدم جواز الاستدلال بمثل قولـه تعالى : «الزانية والزاني فاجلدوا»[1] و«السارق والسارقة فاقطعوا»[2] على وجوب اجراء الحد على

---

(١) النور : ٢ .

(٢) المائدة : ٣٨ .

وذلك حيث ظهر انه لاينافى ارادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً، ولو بعد انقضاء المبدأ مضافاً الى وضوح بطلان تعدد الوضع ، حسب وقوعه محكوماً عليه أو به كما لايخفى

وجوب اجراء الحد على من انقضى عنه الزنا والسرقة مع بداهة ان وجه اجراء الحد ليس الا هذه الاية وآمثالها ، فالمشتق في الاية أعم من المنقضي عنه المبدأ ﴿وذلك﴾ أي وجه الانقداح ﴿حيث ظهر انه لاينافي ارادة خصوص حال التلبس﴾ من المشتق مع ﴿دلالتها﴾ أي الاية ﴿على ثبوت القطع والجلد مطلقاً﴾ في الحال والاستقبال ﴿ولو بعد انقضاء المبدأ﴾ أي الزنا والسرقة .

والحاصل ان الزنا والسرقة ونحوهما عناوين توجب حدوثها الحكم ، فبمجرد ما حدثت السرقة وجب القطع وما لم يجر الحد لايسقط الحكم .

ثم ان استعمال السارق في من انقضى عنه المبدأ حقيقة باعتبار حال التلبس فلا يستلزم القول بالخصوص المجازية ﴿مضافاً الى﴾ ان هذا التفصيل موجب لتعدد الوضع في المشتق و﴿وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوماً عليه أو﴾ محكوماً ﴿به﴾ غنيّ عن البيان ﴿كما لايخفى﴾ لبداهة ان السارق ونحوه له معنى واحد وقع محكوماً عليه أو به .

ثم ان هذا التفصيل ناقص في نفسه ، لانه لم يبين حال المشتق في غير هذين الصورتين نحو قولك «اقطع يد السارق» الا ان يتكلف بارجاعه الى أحدهما .

وقد أورد على هذا التفصيل اشكالان آخران :

«الاول» النقض بمثل العادل يجوز الصلاة خلفه .

«الثاني» انه يلزم من هذا الكلام القول بكون المشتق حقيقة في المستقبل أيضاً.

ومن مطاوى ماذكرنا ههنا وفى المقدمات ظهر حال سائر الاقوال وما ذكر لها من الاستدلال ، ولا يسع المجال لتفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات بقى امور : الاول

﴿ومن مطاوي ما ذكرنا ههنا﴾ في حجج قول المختار وردّ غيره ﴿و﴾ ما ذكرنا ﴿في المقدمات﴾ من عدم الفرق بين المبادىء وغير ذلك ﴿ظهر حال سائر الاقوال﴾ المفصلة ﴿و﴾ ظهر الجواب عن ﴿ما ذكر لها﴾ أي لتلك الاقوال ﴿من الاستدلال، ولايسع المجال لتفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات﴾ كالقوانين والفصول وغيرهما من كتب الاصول .

«مفهوم المشتق»

﴿بقي﴾ في المقام ﴿أمور﴾ مهمة: ﴿الاول﴾ في مفهوم المشتق ، ولابد قبل التعرض للشرح من ذكر كلام المحقق الشريف فنقول : قال شارح المطالع[١] ما لفظه : والاشكال الذي استصعبه قوم بأنه[٢] لايتناول التعريف بالفصل وحده ولابالخاصة وحدها، مع انه يصح التعريف بأحدهما على رأي المتأخرين ـ حتى غيّروا التعريف الى تحصيل أمر أو ترتيب أمور ـ فليس من تلك الصعوبة في شيء: أما أولا فلان التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات، كالناطق والضاحك والمشتق وان كان في اللفظ مفرداً الا ان معناه شيء له المشتق منه ، فيكون من حيث المعنى مركباً[٣] انتهى كلامه .

وعلق المحقق الشريف على قوله «الا ان معناه شيء له المشتق منه» ما

---

(١) فى اوائل شرحه عند قول المصنف : وليس الكل من كل منهما ضرورياً .

(٢) اى تعريف الكل بأنه ترتيب امور معلومة لتحصيل المجهول .

(٣) شرح المطالع ص١١ .

ان مفهوم المشتق ـ على ماحققه المحقق الشريف في بعض حواشيه ـ بسيط منتزع عن الذات ، باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به غير مركب ، وقد أفاد في وجه ذلك ان مفهوم الشيء لايعتبر في مفهوم الناطق مثلا ، والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ، و

لفظه : يرد عليه ان مفهوم الشيء لايعتبر في معنى الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية ، فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري ، فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه[1] ـ انتهى .

والى هذا أشار المصنف بقوله : ﴿ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه﴾ على شرح المطالع ﴿بسيط منتزع عن الذات﴾ لكن الانتزاع ﴿باعتبار تلبسها﴾ أي تلبس الذات ﴿بالمبدأ﴾ للمشتق ﴿واتصافها به﴾ من غير فرق بين أن يكون المبدأ ذاتياً كالنطق أو عرضياً كالضحك ﴿غير مركب﴾ .

ولايخفى ان المراد كون ما ذكر مفهوم كلامه ، والا فقد تقدم كلامه حرفياً.

﴿وقد افاد﴾ المحقق الشريف ﴿في وجه ذلك﴾ الذي ذكر من بساطة مفهوم المشتق ﴿ان﴾ المشتق لو كان مركباً فالجزء الاخر غير المبدأ اما أن يكون مفهوم الشيء أو مصداقه، وكلاهما غير صحيح، واذا بطل اللازم بطل الملزوم أما وجه بطلان أخذ ﴿مفهوم الشيء﴾ في المشتق فلانه ﴿لايعتبر في مفهوم الناطق مثلا﴾ وكذا غيره من سائر الفصول ﴿والا لكان العرض العام﴾ الذي هو عبارة عن مفهوم الشيء العارض لجميع موجودات العالم ﴿داخلا في الفصل و﴾ هو

---

(١) شرح المطالع ص١١ حاشية مير سيد شريف .

لو اعتبر فيه ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري هذا ملخص ما أفاده الشريف على مالخصه بعض الاعاظم ، وقد أورد عليه في الفصول بأنه يمكن أن يختار الشق الاول ، ويدفع الاشكال بأن كون

باطل ، لان الفصل مقوّم ، والعرض العام غير مقوّم والمركب من الخارج والداخل خارج على اصطلاحهم .

وأما وجه بطلان أخذ مصداق الشيء في المشتق فلأنه ﴿لو اعتبر فيه﴾ أي في المشتق ﴿ماصدق عليه الشيء﴾ بأن يكون المراد من الضاحك الانسان الضاحك ﴿انقلبت مادة الامكان الخاص﴾ الى ﴿ضرورة﴾ وانما قال « مادة الامكان » لما تقرر في المنطق من أن النسبة الواقعية التي بين الموضوع والمحمول من الضرورة والامكان والامتناع تسمّى مادة القضية ، واللفظ الدال على المادة تسمى جهة القضية . هذا ثم بين وجه الانقلاب بقوله ﴿ فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء ﴾ كالانسان في المثال ﴿لنفسه ضروري﴾ فيلزم أن يصير قولنا «الانسان ضاحك» ضرورية مع أنه ممكنة خاصة. وانما خص الامكان بالخاص لبداهة ان المضادة انما هي بين الامكان الخاص والضرورة ، والا فالامكان العام مقسم للضرورة وغيرها .

﴿هذا ملخص ما أفاده﴾ المحقق ﴿الشريف على مالخصه بعض الاعاظم﴾ والانصاف انه تطويل لاتلخيص ﴿وقد أورد عليه﴾ الشيخ محمد حسين ﴿في الفصول بأنه يمكن أن يختار الشق الاول﴾ وهو اعتبار مفهوم الشيء في المشتق ﴿ ويدفع الاشكال ﴾ المتقدم من دخول العرض العام في الفصل ﴿ بأن كون

الناطق مثلا فصلا مبنيعلى عرف المنطقيين ، حيثاعتبروهمجرداً عنمفهوم الذات ،وذلك لايوجب وضعه لغة كذلك[1] .

الناطق[2]مثلا ﴾ وغيره ﴿فصلا﴾ الانسان ﴿ مبني على عرف المنطقيين ﴾ المتداول في ألسنتهم ﴿حيث اعتبروه﴾ أي اعتبروا الناطق ﴿مجرداً عن مفهوم الذات﴾ ومصداقه ﴿وذلك﴾ الاعتبار المنطقي ﴿لايوجب وضعه لغة كذلك﴾ مجرداً عن مفهوم الذات ومصداقه .

والحاصل ان معنى الناطق وغيره من الفصول المشتقة عند المنطقيين غير معناه عند اللغويين ، فان المنطقيين يعتبرون الناطق مجرداً ، واللغويين يعتبرونه مركباً، وبهذا البيان يسقط الاشكال، لان الكلام فيمفهوم المشتق لغةلااصطلاحاً.

ان قلت : هذا الجواب لايدفع الاشكال عن شارح المطالع ، لان كلامه كان في الفصل المنطقي الذي يكون معرفاً .

قلت : لسنا نحن بصدد تصحيح كلام المطالع وانما الغرض دفع الاشكال الوارد على المشهور من قولهم « ان معنى المشتقذات أو شيء له المبدأ» .

---

(١) الفصول في بحث المشتق ص٦١ .

(٢) « فذلكة » قال في شرح المطالع : وانما سمي هذا الفن منطقاً لان النطقيطلق على النطق الخارجي الذي هو اللفظ وعلى الداخلي وهوادراك الكليات وعلى مصدرذلك الفعل ومظهر هذا الانفعال ، ولما كان هذا الفن يقوي الاول ويسلك بالثاني مسلكالسداد ويحصل بسببهكمالات الثالث لا جرم اشتقله اسم منه وهو المنطق [شرح المطالعص١٥] ـ انتهى .

والغرض من هذا بيان معنى المنطق ولايخفى ان جعل الناطق فصلا امر صوري والا فمعرفة حقائق الاشياء ان لم يكن مستحيلاففي غاية الاشكال كماصرح به في الكبرىوحاشية الشمسية وغيرهما ـ فتأمل .

وفيه : انه من المقطوع ان مثل الناطق قداعتبر فصلابلاتصرف في معناه أصلابل بماله من المعنى كما لايخفى. والتحقيق أن يقال: ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه،

قال في الفصول مالفظه : مفهوم المشتق عند بعض المحققين معنى بسيط منتزع عن الذات باعتبار قيام المبدأ بها ومتحد معها في الوجود الخارجي ، فما اشتهر في العبائروالالسنة من انمعنى المشتقذات أو شيءله المبدأ ، فامامسامحة منهم في التعبير وتفسير للشيء بلوازمه أو وارد على خلاف التحقيق[1]ـ انتهى .

﴿وفيه﴾ أي فيما ذكره الفصول من الجواب نظر ، اذ ﴿انه من المقطوع ان مثل الناطق﴾ وغيره مما يسمى فصلا ﴿ قد اعتبر ﴾ في عرف أهل الميزان ﴿فصلا بلا تصرف في معناه أصلا﴾ فلا اختلاف بين المعنى المنطقي واللغوي ﴿بل﴾ كونه فصلا ﴿بماله من المعنى﴾ اللغوي ﴿كمالايخفى﴾ لمن راجع .

﴿والتحقيق﴾ في الجواب عن الشق الاول ﴿أن يقال﴾ : الاشكال مبنـي على ﴿ان مثل الناطق﴾ فصل حقيقي ، لكنا لانسلّم ذلك لانه ﴿ ليس بفصـل حقيقي ﴾ بحيث يكونقوام النوع به ﴿بل لازمماهو الفصل وأظهر خواصه﴾.

قال شارح المطالع قبيل الفصل السادس ما لفظه : واعلم ان اقتناص العلم بأجناس المهيات المتحققة في الخارج وفصولها وعرضياتها في غاية الصعوبة ، وأما بالقياس الى المعاني المعقولة الوضعية فسهل ، لانا اذا تعقلنا معاني ووضعنا لجملتها اسماً كان القدر المشترك منها جنساً والقدر المميز فصلا والخارج عنها عرضاً[2]ـ انتهى .

---

(١) الفصول في بحث المشتق ص٦١ .

(٢) شرح المطالع ص ١٠٠ .

وانما يكون فصلا مشهورياً منطقياً يوضع مكانه اذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم ،كما حقق فى محله .

وعلق المحقق الشريف على قوله « في غاية الصعوبة » ما لفظه : فان أجناس تلك الحقائق تشتبه بأعراضها وفصولها بخواصها والتمييز بينهما بما ذكر من خواص الذاتيات مشكل جداً ،كيف وأكثرها مشتركة بينهما وبين الاعراض اللازمة، وهذا هو مراد الشيخ من صعوبة معرفتها ـ[1] انتهى. فتبين ان الناطق ليس فصلا حقيقياً ﴿وانما يكون فصلا مشهورياً منطقياً يوضع مكانه﴾ أي مكان الفصل الحقيقي ﴿اذا لم يعلم نفسه﴾ كما ان الجنس والنوع والعرض الخاص والعام كذلك ﴿بل لا يكاد يعلم﴾ قال المشكيني (ره) : واما اشارة الى ما حققه صدر المتألهين من أن الفصول الحقيقية انحاء الوجودات والوجود غير معلوم بالكنه لغير علام الغيوب ـ[2] انتهى .

أقول : ولهذا قال السبزواري :

معرف الوجود شرح الاسم	وليس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الاشياء	وكنهه في غاية الخفاء [3]

قال الشيخ الرئيس في النجاة : ان الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لانه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء ـ[4] انتهى .

﴿كما حقق في محله﴾ مما سبق بعضه ، وقد بسط المحقق السلطان في

---

(١) شرح المطالع ص ١٠٠ حاشية مير سيد شريف .

(٢) كفاية الاصول ج١ ص٧٨ حاشيه المشكينى .

(٣) منظومة السبزوارى غرر الفرائد ص٤ .

(٤) غرر الفرائد ص ٤ .

ولذا ربما يجعل لازمان مكانه ، اذا كانا متساويى النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالارادة فى الحيوان ،

حاشيته طرفاً من الكلام فراجع .

﴿ولذا﴾ أي ولاجل ان الامور المدعى كونها فصولا ليست بفصول حقيقية ترى انه ﴿ربما يجعل﴾ فصلان لشيء واحد ، ولو كان الامران فصلين حقيقيين استحال ذلك كما سيأتي. ومن ذلك يكشف انهما ﴿لازمان مكانه﴾ أي مكان الفصل الحقيقي ﴿اذا كانا﴾ : اللازمان ﴿متساويي النسبة اليه﴾ أي الى الفصل الحقيقي ـ بأن لايكون أحدهما في طول الاخر بل في عرضه ـ وذلك ﴿كالحساس والمتحرك بالارادة﴾ المجهولين ﴿في﴾ مكان فصل ﴿الحيوان﴾ وأما وجه استحالة أن يكون لشيء واحد فصلان فيظهر بملاحظة ما نذكره .

قال في المطالع ما لفظه : قال الشيخ ويجب كونه « أي الفصل » علة لوجودها « أي حصة الجنس وهو ما في النوع » لان أحدهما لما لم يكن علة لوجود الاخر استغنى كل واحد عن صاحبه، وليس الجنس علة للفصل والا استلزمه فتعين العكس... الى أن قال: ويتفرع على العلية كذا وكذا ولايكون القريب الا واحداً لئلا يتوارد علتان على معلول واحد بالذات ـ[1] انتهى .

وقال العلامة في كشف المراد : قال « وكل فصل تام فهو واحد » أقول : الفصل منه ما هو تام وهو كمال الجزء المميز، ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقاً ، والاول لايكون الا واحداً ، لانه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما ، فيستغني عن الاخر في التميز فلايكون فصلا ، ولان الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال ، أما الفصل الناقص وهو جزء

---

(١) المطالع ص ٩١ .

وعليـه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق ، فانه وان كان عرضاً عاماً لافصلامقوماً للانسان ، الا انه بعدتقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهرخواصه .

وبالجملة لايلزم من أخـذ مفهوم الشيء فـي معنى المشتق الا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي لافي الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي

الفصل فانه يكون متعدداً ـ[1] انتهى . أقول:وفي هذه الكلمات اشكالات مذكورة في شرح المطالع وغيره فراجع .

﴿وعليه﴾ أي بناءاً على أن الناطق وأمثاله ليست فصولا حقيقة ﴿ فلابأس بأخذ مفهوم الشي﴾ ونحوه ﴿في مثل الناطق﴾ وغيره من الفصول المشهورية ﴿فانه﴾أي مفهوم الشيء ﴿وان كان عرضاًعاماً﴾ للانسان وغيره﴿لافصلامقوماً للانسان الا أنه﴾أي مفهوم الشيء ﴿بعدتقييده بالنطق﴾ بأن يقال شيء لهالنطق ﴿واتصافه به﴾ أي اتصاف الشيء بالنطق ﴿كان﴾ هذا المفهوم ﴿ من أظهر خواصه﴾ أي خواص الانسان .

﴿وبالجملة﴾ نقول في الجواب عن الشق الاول مـن اشكال الشريف : ﴿ لايلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق ﴾ الذي اعتبروه فصلا ﴿ الا دخول العرض﴾العام ﴿في الخاصة التي﴾ ليست من الذاتي المستلزم للمحذور بل ﴿هي من العرضي﴾ والمراد بالعرضي المشتق مقابل العرض الذي هو مبدأ الاشتقاق كما تقدم ، و ﴿لا﴾ يستلزم ذلك دخول العرض العـام ﴿فـي الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي﴾ . وعلى هذا فلا محذور أصلا ، ولا أشكال فيما

---

(١) شرح التجريد ص ٩١ في احكام الجنس والفصل .

فتدبر جيداً .

ثم قال : انه يمكن ان يختار الوجه الثانى أيضاً ويجاب بأن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً ، بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة ، لجواز أن لايكون ثبوت القيد ضرورياً

اشتهر في لسان القوم، وانكان هذا الجواب كجواب صاحب الفصول لا يرفع اشكال السيد الشريف على شارح المطالع الملتزم بكون الناطق فصلا حقيقياً كما سبق ، اللهم الا أن يرفع اليد عن ذلك كما يلوح اليه قوله المتقدم « ان معرفة الفصول في كمال الصعوبة » *(فتدبر جيداً)* حتى لاتغفل عن عدم استقامة غالب الكلمات في هذا الباب .

(ثم) ان صاحب الفصول لما فرغ عن جواب الشق الاول من الاشكال شرع في الجواب عن الشق الثاني و *(قال : انه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً)* بأن يقال يعتبر في المشتق مصداق الشيء *(ويجاب)* عن اشكال الانقلاب *(بأن المحمول)* في مثل زيد كاتب *(ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً)* حتى يكون ضروري الثبوت للموضوع ويلزم الانقلاب ، *(بل)* المحمول مصداق الشيء *(مقيداً بالوصف)* كالكتابة في المثال *(و)* حينئذ تبقى الممكنة ممكنة، اذ *(ليس ثبوته)* أي ثبوت الذات المقيد بالوصف *(للموضوع حينئذ بالضرورة)* دائماً بل ضرورية المحمول وامكانه يتبع الوصف، ولهذا يبطل دعوى الشريف الانقلاب مطلقاً *(لجواز أن لايكون ثبوت القيد ضرورياً)* فنحو «زيد كاتب» ممكنة لانحلاله الى زيد زيد له الكتابة، ونحو « زيد ناطق » ضرورية

ـ انتهى . ويمكن أن يقال : ان عدم كون ثبوت القيد ضرورياً

لانحلاله الى زيدزيد له النطق[١]*(انتهى)* كلام الفصول .

(و) لكن *(يمكن أن يقال)* في رده ما سيأتي، ويحتاج بيانه الى تمهيد مقدمة ذكرها المشكيني ، وهي بتلخيص : ان حمل المشتق ـ بناءاً على التركيب وأخذ المصداق في معنى المشتق ـ يكون من قبيل حمل المقيد ، وهو بحسب التصوير العقلي على أقسام أربعة :

« الاول » أن يكون المحمول نفس المقيد لا التقييد ولا القيد . نعم التقييد مرآت واشارة الى تعيين المحمول كقولك : « هذا زيد الذي سلم عليك أمس » فان الغرض حمل زيد على هذا وتقييده به لمجرد التعيين .

« الثاني » أن يكون المحمول ذات المقيد مع التقييد، وهو غير صحيح لان التقييد جزء ذهني لايتحد مع الخارجيات ، اللهم الا أن يكون المراد منه هي الخصوصية المنتزعة عن القيد الخارجي لانفس التقييد ، فحينئذ يصح الحمل فيكون الحاصل في المثال المذكور الانسان انسان متخصص بخصوصية الكتابة.

« الثالث » أن يكون القيد داخلا في الحمل عرضاً كقولك هذا حلو حامض، فيصير معنى الانسان كاتب الانسان انسان وكتابة .

« الرابع » أن يكون الدخول طولياً فيكون حاصل معنى المثال الانسان انسان له الكتابة ، فيكون في القضية نسبة تامة خبرية وهي نسبة الانسان الى الانسان ونسبة ناقصة وصفية وهي نسبة الكتابة الى الانسان .[٢]

اذا عرفت ذلك فنقول : *(ان)* ماذكره في الفصول من *(عدم كون ثبوت القيد ضرورياً)* فلايلزم من أخذ المصداق في المشتق الانقلاب الذي ادعاه الشريف،

(١) الفصول في بحث المشتق ص ٦١ .

(٢) حاشية المشكيني ج١ ص٧٩ .

لايضر بدعوى الانقلاب ، فان المحمول ان كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً ، و ان كان التقيد داخلا بما هو معنى حرفى فالقضية لا محالة تكون ضرورية ، ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذى يكون مقيداً بالنطق للانسان ، وان كان المقيد بما هومقيد على أن يكون القيد داخلا ،

غير تام ، اذ عدم ضرورية القيد ﴿لايضر بدعوى الانقلاب﴾ بل يلزم الانقلاب لولم يكن القيد ضرورياً ، ﴿فان المحمول﴾ الذي هو المشتق لايخلو عن أحد الامور الاربعة التي تقدم بيانها ، فهو ﴿ان كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً﴾ كالتقييد وهو القسم الاول ، فهذا لايضر بدعوى الانقلاب اذ المقيد فقط عين الموضوع وضروري الثّبوت له ، وان كان المحمول ذات المقيد وكان القيد خارجاً ﴿ و ان كان التقيد داخلا﴾ وهوالقسم الثاني، ومعنى دخول التقيد كونه جزء القضية ﴿بما هو معنى حرفي﴾ فان التقيد نسبة بين القيد والمقيد مقصود في الحمل كسائر المعاني الحرفية ﴿فالقضية﴾ المركبة من الموضوع والتقيد وذات المقيد ﴿ لامحالة تكون ضرورية ﴾ فيلزم الانقلاب ﴿ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذي يكون مقيداً بالنطق للانسان﴾ فلم يتم كلام الفصول .

أقول : الظاهر ان كلمة «بالنطق» من سهو القلم والصواب مكانه «بالضحك» كما يدل عليه سوق كلام الفصول وتصريح الشريف ـ فتأمل .

وأشكل بعض الاعلام بأن المقيد بالامكاني لايكون الاامكانياً، فدعوى الفصول في هذه الصورة حق ﴿وان كان﴾ المحمول هو ﴿المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا﴾ كالمقيد والتقيد وكان الدخول عرضياً وهو القسم الثالث ، فهذا باطل من أصله ، لعدم صحة حمل المبدأ على الذات ، فلايكون هذا مورد

فقضية الانسان ناطق تنحل في الحقيقة الى قضيتين : احداهما قضية الانسان انسان وهي ضرورية ، والاخرى قضية الانسان له النطق وهي ممكنة وذلك لان الاوصاف قبل العلم بها أخبار ، كما ان الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً ،

كلام الفصول حتى يضر بدعوى الانقلاب أو لايضر، وان كان المحمول هو المقيد بما هو مقيد ، على أن يكون القيد والمقيد والتقيد كلها داخلات ، وكان دخول القيد طولياً وهو القسم الرابع ﴿فقضية الانسان ناطق﴾ أو ضاحك كما سبق ﴿تنحل في الحقيقة الى قضيتين احداهما﴾ مركبة من الموضوع وذات المحمول، وهي ﴿قضية الانسان انسان وهي ضرورية و﴾ القضية ﴿الاخرى﴾ مركبة من ذات المحمول ووصف المحمول وهي ﴿قضية الانسان له النطق وهي ممكنة﴾ وحينئذ فلا يتم كلام الفصول بعدم الانقلاب ، اذ القضية الممكنة المحضة انقلبت الى ضرورية وممكنة ، وان أشكل عليه بعض الاعلام بما لا مجال لذكره في المقام.

وعلى كل حال ففي القسم الرابع تنحل القضية الى قضيتين : فللاولى نسبة تامة خبرية وللثانية نسبة ناقصة وصفية ، وهي بالالتزام تدل على نسبة تامة خبرية ﴿وذلك﴾ أي انما تنحل القضية الى هاتين القضيتين ﴿لان الاوصاف قبل العلم بها أخبار ،كما أن الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً﴾ وتوضيحه كما في حاشية السلطان : انه اذا لم يكن المخاطب عالماً بثبوت الوصف للموصوف فلا جرم ان المتكلم يجعله خبراً فيقول : «الانسان شاعر» مثلا ، ومع علمه بثبوته له يجعله وصفاً فيقول : « الانسان الشاعر كاتب » مثلا .

وحينئذ فاذا كان الوصف مشتقاً فهو باعتبار الموضوع خبر ، لعدم العلم بـه وباعتبار ذات المحمول وصف للعلم به .

فعقد الحمل ينحل الى القضية كما أن عقد الوضع ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ،

وبهذا ظهر وجه انحلال القضية الى قضيتين، وهذا الانحلال انما يكون في طرف المحمول ﴿فعقد الحمل ينحل الى القضية﴾ وذلك لما تقدم من أن المحمول مشتمل على نسبة ناقصة مستلزمة لنسبة خبرية ﴿كما ان عقد الوضع﴾ ينحل الى قضية .

بيانه : كما ذكروا في علم الميزان: انا اذا قلنا « الانسان حيوان » فكل من الموضوع والمحمول ينحل الى جزئين الذات والوصف، فمعنى الانسان ذات له الانسانية ومعنى الحيوان ذات له الحيوانية ، والحمل لا يعقل أن يكون بين ذات المحمول وذات الموضوع ، لان اثبات الذات لنفسه ضروري ، وحينئذ فنقول : ان ذات الموضوع كما يتصف بوصف وعنوانه الذي هو عينه أو جزؤه أو خارجه ، كذلك يتصف بوصف المحمول، ويسمى الاول عقد الوضع والثاني عقد الحمل ، والاول تركيب تقييدي والثاني تركيب خبري .

ثم ان المصنف (ره) أضاف الى ذلك عقداً ثالثاً سماه عقد الحمل ، وهو انحلال نفس المحمول الى ذات ووصف ، وهذا أيضاً تركيب تقييدي مستلزم لنسبة خبرية .

اذا عرفت ذلك قلنا: ان عقد الحمل على اصطلاح المشهور مكيف باحدى الكيفيات الثمانية ـ أعني الضرورة والدوام والامكان وغيرها ـ وأما عقد الوضع ففيه خلاف بين الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا وبين المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، فانه ﴿ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ﴾ فيلزم فيه الفعلية من

وقضية ممكنة عند الفارابى فتأمل . لكنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر ،

غيرفرق بين أن يكون في الماضي أوالحال أوالمستقبل، حتى انه لايصح الحكم بالمحمول على مالايتصف بوصف الموضوع دائماً ﴿وقضية ممكنة عندالفارابي﴾ فلايلزم الفعلية بل يكفي الامكان .

مثلا : لوقلنا «كل أبيض كذا» فعلى رأي الشيخ ان الحكم بالكذائية على كل مااتصف بالبياض في أحد الازمنة الثلاثة، وعلى مذهب الفارابي انه على كل ماامكن أن يتصف بالبياض ولولم يتصف به في زمن أصلا ، فعلى مذهبه يتناول الحكم الزنوج، بخلافه على مذهب الشيخ .

ولايذهب عليك ان مراد الفارابي من الامكان العام المقيد بجانب الوجود المقابل للامتناع، فلايرد عليه ماقيل انه ان أراد الامكان الخاص خرجت القضايا التي كان اتصاف الموضوع بالعنوان فيها ضرورياً ،كقولنا «كل انسان حيوان» و«كل حجر جماد» ونظائرهما، وان أراد به الامكان العام لايصدق قضية كلية أصلا ، لشمولها حينئذ الافراد التي يمتنع اتصافها بالوصف العنواني. وكذا ليس المراد بالامكان القوة كماتوهم، فلاينتقض بلزوم صدق كل انسان حيوان على النطفة مع انها ليست بحيوان بديهة .

ولايخفى أن مذهب الشيخ هوالمختار ، لانه المتبادر في العرف واللغة ﴿فتأمل﴾ يمكن أن يكون أمره بالتأمل اشارة الى ماتقدم من الاشكال في الشق الاول، وماشير اليه من الاشكال في الشق الثاني فراجع .

﴿ لكنه ﴾ أي صاحب الفصول ﴿قدس سره تنظر فيماأفاده بقوله : وفيه نظر﴾ وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : ان الموضوع قد يؤخذ

لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا ان كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة ، والا صدق السلب بالضرورة ، مثلا لايصدق زيد كاتب بالضرورة، لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة

بشرط المحمول ، وقد يؤخذ بشرط عدم المحمول ، وقد يؤخذ لا بشرط . مثلا قولنا : « زيد كاتب » فزيد قد يؤخذ بشرط الكتابة ، فيكون المحمول ضرورياً ، لعدم تعقل انفكاك زيد الكاتب عن الكتابة ، وقد يؤخذ بشرط عدم الكتابة ، فيكون سلب المحمول ضرورياً ، لعدم تعقل اتصاف زيد اللاكاتب بالكتابة ، وقد يؤخذ لا بشرط الكتابة ولا بشرط عدمها، وهذا ممكن الاتصاف بكل منهما .

اذا عرفت ذلك تبيّن لك أن قول صاحب الفصول « وليس ثبوته حينئذ بالضرورة » في الجواب عن الشق الثاني غيرمستقيم ﴿ لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أوفعلا ان كانت مقيدة به واقعاً ﴾ بأن أخذ بشرط المحمول ﴿صدق الايجاب بالضرورة﴾ فيصح الانقلاب الذي ذكره الشريف ﴿والا﴾ يكن مقيدة بالوصف بل مقيدة بعدم الوصف ﴿صدق السلب بالضرورة﴾ كما انه اذا أخذ لابشرط لايصدق أحدهما ﴿مثلا لايصدق زيد كاتب بالضرورة﴾ لعدم أخذ المحمول في الموضوع ﴿لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة﴾ لأخذ المحمول في الموضوع .

هذا مراد الفصول على مشرب بعض، ومعناه على مشرب بعض آخر هكذا «لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف » أي وصف المحمول سواء كان الوصف « قوة » نحو زيد الامي كاتب بالامكان « أوفعلا » من غير فرق في الفعلية بين

انتهى[١] ـ .

الملكـة والصنعة والتلبس « ان كانت » هذه الذات « مقيدة بـه » أي بالوصف «واقعاً» بأن اخذ الوصف مقيداً بمادة نسبته الواقعية « صدق الايجاب بالضرورة» مثلا: ذات زيد اذا كانت كاتبـة بالامكان، صدق زيد كاتب بالامكان، ويلزم صدق زيد الكاتب بالامكان بالضرورة ، ـ يعنـي أن امكان الكتابـة لزيد ضروري ، ـ وحينئذ يلزم الانقلاب الذي ذكره الشريف «والا» تكن الذات المقيدة بالوصف مقيدة به واقعاً ،كأن لم تكن ذات زيد كاتبة بالامكان « صدق السلب بالضرورة » اذ يصدق زيد ليس بكاتب بالامكان، المستلـزم لصدق زيد ليس بكاتب بالامكان بالضرورة .

ولايذهب عليك ان هذه الضرورة في الايجاب والسلب بيان للصدق وعدم الصدق، لا بيان لكيفية النسبة بين الموضوع والمحمول، ولهذا « مثلا لايصدق زيد كاتب بالضرورة » لان ظاهر كلمـة بالضرورة كونها بيانـاً للنسبة ، مع ان النسبـة ليست ضروريـة ، و « لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة » في الامـي « أو بالفعل » في غيـره « بالضرورة » لان ظاهر كلمـة الضرورة حينئـذ ـ بعد بيان كيفيـة النسبة ـ كونها بيانـاً للصدق يعني ان امكان الكتابـة لزيد أو فعليتـها ضروري .

وبهذا تبين أن ماثبت في نسخ الكفاية من قوله «زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة » غلط، مع أنه مخالف لعبارة الفصول فراجع ـ ﴿انتهى﴾ كلام الفصول مع تفسيريه .

ثم ان المصنف اختار الوجه الاول من التفسيرين ، ولهذا أجاب بقولـه :

---

(١) الفصول ص٦١ .

ولا يذهب عليك ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط كونه مقيداً واقعاً به لا يصحح دعوى الانقلاب الى الضرورية ، ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول فى كل قضية ولو كانت ممكنة كما لا يكاد يضرّ بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً ،

﴿ ولا يذهب عليك ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط كونه ﴾ أي كون الموضوع ﴿ مقيداً واقعاً به ﴾ أي بالمحمول على ماتقدم بيانه خارج عن محل البحث في المقام، اذ البحث في أن اخذ الذات في مفهوم المشتق يوجب انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية أم لا ، وأما ماذكره صاحب الفصول من الانقلاب فليس من جهة أخذ الذات في مفهوم المشتق ، بل من جهة اخذ المحمول شرطاً في الموضوع .

والحاصل: ان الانقلاب الذي ذكره الشريف آت من جهة اخذ الموضوع في المحمول ، والانقلاب الذي ذكره الفصول آت من جهة اخذ المحمول في الموضوع فمصبّهما مختلف ، فلايكون أحدهما مؤيداً للاخر ، فان اخذ المحمول في الموضوع ﴿ لايصحح دعوى الانقلاب الى الضرورية ﴾ الذي رامه الشريف ﴿ ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة ﴾ ولو لم يؤخذ الذات في مفهوم المشتق ، بل ولو لم يكن المحمول مشتقاً أصلا .

فصدق هذه الضرورة لاتضر بالممكنة ﴿ كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك ﴾ أي بهذه الضرورة ﴿ بشرط عدم كونه ﴾ أي عدم كون الموضوع ﴿ مقيداً به ﴾ أي مقيداً بالمحمول ﴿ واقعاً ﴾ والاحسن في العبارة ان يقول:

لضرورة السلب بهذا الشرط ، وذلك لوضوح ان المناط فى الجهات ومواد القضايا انما هو بملاحظة ان نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهة بأى جهة منها ومع أية منها فى نفسها صادقة ، لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك ، والا كانت الجهة

« بشرط تقيده بالعدم » فانه مفاد بشرط لا ، وأما عدم التقيد فهو مفاد اللابشرطية وكأن المصنف (ره) راعى المقابلة بينه وبين قوله فى السابق « بشرط كونه مقيداً به » .

وعلى كل تقدير فاللازم ملاحظة الموضوع في نفسه ، لابشرط المحمول ليكون ضروري الايجاب ، ولا بشرط عدم المحمول ﴿لضرورة السلب بهذا الشرط و﴾وجه﴿ذلك﴾الذي ذكرنا من عدم تصحيح الانقلاب بأخذ الموضوع بشرط المحمول في الموجبة وعدم المضرة في السالبة ﴿لوضوح أن المناط في الجهات﴾ اللفظية[1] .

﴿ومواد القضايا﴾ الواقعية ﴿انماهو بملاحظة﴾ أخذ الموضوع لابشرط وتصور ﴿ان نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها﴾ أي من الجهات والمواد الثمانية ، ﴿ ومع أيّة منها في نفسها صادقة لا ﴾ أن المناط في الجهات ﴿بملاحظة﴾ أخذ الموضوع بشرط شيء في الموجبة أي بشرط ﴿ثبوتها﴾ أي ثبوت المحمولات ﴿له﴾ أي الموضوع ﴿ واقعاً أو ﴾ بملاحظة أخذ الموضوع بشرط لا في السالبة أي بشرط ﴿عدم ثبوتها له كذلك﴾ واقعاً ﴿ والا ﴾ يكن الموضوع لابشرط ﴿ كانت الجهة ﴾ في جميع القضايا

---

(١) قد تقدم ان كيفية النسبة الواقعية تسمى بالمادة واللفظية تسمى بالجهة .

منحصرة بالضرورة ، ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب بلحاظ الثبوت وعدمه واقعاً ضرورياً ، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول . وبالجملة الدعوى هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة فيماليست مادته واقعاًفي نفسه وبلاشرط غير الامكان.

﴿منحصرة بالضرورة﴾ في الايجاب والسلب ﴿ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب بلحاظ الثبوت﴾ أي ثبوت المحمول في الموجبة ﴿وعدمه واقعاً﴾ أي بلحاظ عدم ثبوت المحمول في السالبة ﴿ضرورياً﴾ خبر صار ﴿ ويكون ﴾ حينئذ ﴿من باب الضرورة بشرط المحمول﴾ وهو ساقط عن درجة الاعتبار .

﴿ وبالجملة الدعوى ﴾ أي دعوى الشّريف ﴿ هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة﴾ اذا أخذ في المشتق مصداق الذات ﴿فيما﴾ أي في قضية ﴿ليست مادته واقعاً في نفسه وبلاشرط﴾ محمول ﴿غير الامكان﴾ نحو «زيد كاتب» وتأييد الفصول هو انقلاب مادة الامكان الى الضرورة فيما أخذ الموضوع بشرط المحمول وبينهما بون بعيد .

هذا كله جواب المصنف « ره » على تقدير ارادة صاحب الفصول التفسير الاول ، واما على تقدير ارادته التفسير الثاني، فالجواب عنه كما في حاشية بعض الاعلام بتوضيح منا : انه لا دخل له بأخذ الذات في مفهوم المشتق ، اذ ليس انقلاب الممكنة الى الضرورية جاء من قبل أخذ الذات في مفهوم المشتق ـ الذي هو المدعى للمحقق الشريف ـ ، وانما جاء من قبل تقييد الوصف بمادة نسبته واقعاً ، ولذا لو فرض اخلاء القضية من لفظ المشتق كان اللازم ذلك ـ الذي ذكره صاحب الفصول ـ اذ كلما صدق زيد له الكتابة بالامكان ، يصدق زيد له الكتابة الممكنة بالضرورة ، وأين هذا مما نحن فيه ـ انتهى .

. . . .

ولايذهب عليك ان جواب المصنف صار موقع اشتباه لبعض المحشّين ، فزعم ان مايقوله المصنف وينسبه الى صاحب الفصول من الضرورة بشرط المحمول موافق لكلام السهروردي، فلايخلو التنبيه عليه من فائدة فنقول: الممكن محفوف بوجوبين وبعدمين .

أما الوجوب الاول فهو الوجوب السابق الذي يثبت من ناحية علته ، ومن هنا يقولون « ان الشيء مالم يجب لم يوجد » أي مالم تصر علته تامة ولم ينسد جميع أنحاء عدمه من طرف العلة، والا لزم الترجيح من غير مرجح وهومحال.

وأماالوجوب الثاني فهو الوجوب اللاحق الذي هو الضرورة بشرط المحمول، فان الموضوع بشرط ثبوت المحمول له بحسب الواقع يمتنع ثبوت نقيضه له.

وأما العدم الاول فهو عدمه من ناحية عدم العلة .

وأما العدم الثاني فهو العدم محمول خاص له .

ثم ان الشيخ الاشراقي شهاب الدين السهروردي أرجع جميع الموجهات الى الضرورية وقال في محكى حكمة الاشراق مالفظه : لما كان الممكن امكانه ضرورياً ، والممتنع امتناعه ضرورياً ، والواجب وجوبه أيضاً كذلك فالاولى أن يجعل الجهات ـ من الوجوب وقسيميه ـ اجزاء للمحمولات، حتى تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية ،كما تقول : «كل انسان بالضرورة هو يمكن أن يكون كاتباً أو يجب أن يكون حيواناً أو يمتنع أن يكون حجراً » ، فهذه هي الضرورة البتّانة ، فانا اذا طلبنا في العلوم امكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا ـ أي لانه جهة له بل الجهة في الكل هي الضرورة المطلقة ـ ولايمكننا أن نحكم

. . . .

حكماً جازماً الا مما نعلم أنه بالضرورة كذا ، فلانورد من القضايا الا البتّانة[١]ـ انتهى .

قال السبزواري في رده :

لكننا قد اقتفينا اثرهم   اذ ذلك التفصيل شرح ما حتم

أي للضرورة مراتب متفاوته ، فينبغي ان ينبه على أن الضرورة الذاتية غير الضرورة الوصفية وغيرالضرورة الموقته، وان التي مع استحالة الانفكاك غير التي في ضمن الدوام الذي لامعها وقس عليها . نعم مطلق الضـرورة اصل محفوظ فيها ـ[٢] انتهى .

اذا عرفت هذين الامرين علمت ان الضرورة بشرط المحمول الذي ادعاها المصنف(ره) غير الضرورة التي ادعاها شيخ الاشراق، اذ معنى الاول ضرورة ثبوت المحمول للموضوع وحمله عليه، ومعنى الثاني ضرورة امكان المحمول للموضوع. وانما اطلنا الكلام في المقام لما رأينا من صعوبة بعض هذه الاصطلاحات الدائرة في الاصول على بعض الاذهان .

وقد تحصل من الامر الاول الى هنا كلام الشريف بشقيه، واشكال الفصول على شقة الاول ، واشكال المصنف على رد الفصول، وجواب المصنف عن الشق الاول وجواب الفصول عن الشق الثاني من كلام الشريف ، ورد المصنف على جواب الفصول ، واشكال الفصول علـى جوابه عـن الشق الثاني ، واشكال المصنف عليه[٣].

---

(١) اللئالى المنتظمة للسبزوارى ص٥٨ .

(٢) اللئالى المنتظمة للسبزوارى ص٥٨ .

(٣) فالشق الاول هو قوله: « ان مفهوم الشيء ..» والشق الثانى هو قوله : «ولو ←

. . . .

ولما تنظر الفصول فيما اورده على الوجه الثاني المنقول عن الشريف ان الانقلاب الذي ادعاه الشريف موجود، ولا يدفعه تقييد الموضوع قال ما لفظه : ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول أيضاً لان لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصداقيهما أيضاً ضروري ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني[١] انتهى[٢].

← اعتبر فيه..» واشكال الفصول هو قوله : « وقد أورد عليه في الفصول ..» واشكال المصنف على رد الفصول هو قوله : « وفيه انه من المقطوع ..» وجواب المصنف على الشق الاول هو قوله : « والتحقيق أن يقال ..» وجواب الفصول عن الشق الثانى هو قوله : « ثم قال انه يمكن أن يختار ..» ورد المصنف على جواب الفصول هو قوله : « ويمكن أن يقال ان عدم ..» واشكال الفصول على جوابه عن الشق الثانى هو قوله : « لكن قدس سره تنظر..» واشكال المصنف عليه هو قوله « ولايذهب عليك ان صدق ..» . ثم ان هنا كلامين آخرين يأتى (الاول) اشكال الفصول على الشريف بأنه لم جعل التالى فى الشرطية الثانية خاصاً بهما ، فهذا التالى يجرى فى الشرطية الاولى أيضاً ، وأشار اليه بقوله : « وقد انقدح بذلك عدم نهوض ..» . (الثانى) جواب المصنف عن هذا الاشكال ، وأشار اليه بقوله : « فان لحوق مفهوم الشيء ..» فتلك عشرة كاملة .

(١) الفصول فى بحث المشتق ص٦٢ .

(٢) وبيانه ـ كما فى حاشية السلطان دام بقاه ـ انه لوكان مفهوم الشيء مأخوذاً فى المشتق كقولنا « الأنسان ضاحك » لـزم كون هذه القضية ضرورية ، لان مفهوم الشيء وان لم يكن ذاتيـاً للاشياء بالمعنى الايساغوجى الـذى هو الجنس والفصل ، لكنه ذاتى بالمعنى المصطلح عـليه فى كتاب البرهان ، بمعنى كونـه منتزعاً عن مقام ذات الاشياء بلا واسطة ، فيكون لحوقه لها ضرورياً ولو كان مقيداً بالضحك فضلا عن كونه مقيداً بالنطق فيلزم الانقلاب . وفيه مـا أفاده الاستاذ مـن ان لحوق الشيء المطلق ضرورى لا الشيء المقيد بالضحك مثلا . اللهم الا أن يجعل المحمول قيداً للموضوع فيصير ضرورة بشرط المحمول ←

وقد انقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده (ره) بابطال الوجه الاول كما زعمه (قده)،

وحاصله: على ما اظن انه (ره) اجرى اشكال الانقلاب الذى اورد الشريف على الشق الثاني في الشق الاول، وهو ما اذا اخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق وهناك مقدمة مطوية وهي: انه كما يلزم من دخول الذات في المشتق الانقلاب، كذلك يلزم من دخول المفهوم في المشتق الانقلاب، الا ان الاول انقلاب الضرورية ـ كالفصل ـ الى الممكنة، والثاني انقلاب الممكنة ـ كالكاتب ـ الى الضرورية.

وهذا هو المراد بقوله: «ولا وجه» الخ أي لا وجه لتخصيص الشريف الانقلاب بالوجه الثاني وهو أخذ الذات في المشتق، بل يجرى الانقلاب في الوجه الاول وهو أخذ المفهوم في المشتق.

﴿وقد انقدح بذلك﴾ الذي ذكرنا من رد قول الفصول بالانقلاب ﴿عدم نهوض ما افاده﴾ صاحب الفصول من جعل الضرورة بشرط المحمول ﴿بابطال الوجه الاول﴾ أي ابطال اخذ مفهوم الشيء في المشتق ﴿كما زعمه «قده»﴾ حيث قال: ولا يذهب عليك انه يمكن ـ الخ[1].

ووجه عدم النهوض يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي: ان مفهوم الشيء الداخل في معنى المشتق على ثلاثة انحاء: الاول الشيء مطلقا الاعم من المطلق والمقيد، الثاني الشيء المطلق الثالث الشيء المقيد، فالاول لا بشرط، والثاني بشرط لا أي بشرط

ـــ وهذا خروج عما نحن فيه، لان المدعى انقلاب مادة الامكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعاً في نفسه ـ مع قطع النظر عن الشرط المذكور ـ غير الامكان.

(١) هذا على مذاق المصنف من تفسيره لكلام الفصول، ويظهر الوجه الاخر من التفسير مما تقدم ـ فتدبر.

فان لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما انمايكون ضرورياً مع اطلاقهما لامطلقاً ولومع التقيد الا بشرط تقيد المصاديق به أيضاً

عدم التقييد ، والثالث بشرط شيء .

اذا عرفت ذلك فنقول: ان مازعمه الفصول من ان اخذ مفهوم الشيء في المشتق يوجب الانقلاب غير صحيح، ﴿فان﴾ الفصول ان أراد من لحوق الشيء بالمشتق ﴿لحوق مفهوم الشيء و﴾ مفهوم ﴿الذات لمصاديقهما﴾ فهو ﴿انما يكون ضرورياً مع اطلاقهما﴾ أي اطلاق مفهوم الشيء والذات وهو القسم الثاني ، وحينئذ فضروريته مسلم لكن ليس محل الكلام، اذ لايحمل الشيء المطلق على الذات ، فليس معنى الانسان كاتب الانسان شيء مطلق .

والحاصل ان مفهوم الشيء المطلق ضروری ﴿لامطلقاً﴾ أعم من المطلق والمقيد وهو القسم الاول ، فان صاحب الفصول او أراده كان باطلا ، اذ مفهوم الشيء بمعناه الاول ليس ضرورياً[1].

كيف والحال ان الشيء مطلقاً يصدق ﴿ولو مع التقيد﴾ فان المقيد احد افراد المطلق ، ومن البديهي عدم ضرورية المقيد ، فان الشيء الكاتب ليس ضرورياً للانسان ، وببطلان ضرورية المطلق تبين بطلان ضرورية القسم الثالث وهو الشيء بقيد الكاتب .

اللهم ﴿الا﴾ ان يقال بضرورية الشيء المقيد للموضوع ﴿بشرط تقيد المصاديق﴾ أي افراد الموضوع ﴿به﴾ أی بالمحمول ﴿أيضاً﴾ كما كان الشيء

(١) والحاصل ان الشيء مطلقاً ولوكان ضرورياً ولكن ليس محل الكلام ، والشيء المطلق والشيء المقيدهما محل الكلام لكنهما ليسا بضروری ، فالضروری غير محل الكلام ومحل الكلام ليس بضروری .

وقد عرفت حال الشرط فافهم .

ثم انه لو جعل التالى فى الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع فى الفصل ، ضرورة ان مصداق الشيء الذى له النطق هو الانسان كان أليق بالشرطية الاولى ، بل كان أولى ، لفساده مطلقاً و

مقيداً به ، وحينئذ تتحقق الضرورة بشرط المحمول، *(و)* لكن أخذ الموضوع بشرط المحمول غير صحيح لما *(قد عرفت)* من *(حال الشرط)* وانه لا يصحح الانقلاب ـ *(فافهم)* لعله اشارة الى ما تقدم من ان ظاهر عبارة الفصول ليس الضرورة بشرط المحمول ، حتى يرد عليه بأن الكلام ليس في هذه الضرورة ، بل ظاهر كلامه ضرورة النسبة الواقعية اعم من الامكان وغيره ، وحينئذ فجوابه ما تقدم من ان صيرورة القضية ضرورية ليست لاجل أخذ المفهوم في المشتق، بل لاجل تقيد الموضوع بالمحمول وهو خارج عن محل الكلام، لان الكلام في الانقلاب الى الضرورية لاجل اخذ مفهوم الشيء .

(ثم انه) أي الشريف *(لو جعل التالي في الشرطية الثانية)* وهو قوله : «ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء، انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة» *(لزوم اخذ النوع في الفصل ، ضرورة ان مصداق الشيء الذى له النطق هو الانسان)* فلو كان الانسان داخلا في الناطق لزم ما ذكر *(كان)* هذا التالي *(اليق بـ)* التالي في *(الشرطية الاولى)* اذ تالى الشرطية الاولى لزوم أخذ العرض العام في الفصل ، ووجه الاولوية كون كلا المحذورين واردين في مثال واحد .

(بل كان) هذا التالي الذي ذكرنا *(اولى)* من جعل التالي في الشرطية الاولى دخول العرض العام في الفصل *(لفساده)* أي فساد ما ذكرنا من التالي *(مطلقاً)* سواء كان الناطق فصلا حقيقياً ام لم يكن *(و)* ذلك بخلاف التالي

لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته فتأمل جيداً .

ثم انه يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرر الموصوف في مثل « زيد الكاتب » ولزومه من التركب وأخذ الشيء

الذي ذكره الشريف فانه ﴿لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي﴾ لم يكن التالي باطلا كما تقدم، أما وجه فساد ما ذكرنا من التالي مطلقاً فلـ﴿ضرورة بطلان أخذ﴾ مفهوم ﴿الشيء في لازمه وخاصته﴾ فان الناطق ولو لم يكـن فصلا لكنه لازم وخاصـة للفصل يقيناً ﴿فتأمل جيداً﴾ حتى لاتشتبه عليك الكلمات وهي عشرة كاملات كما سبق في الحاشية .

قال المشكيني (ره) : وقد تبين من جميع ما ذكرنا انه لايتم البرهان الذى ذكره الشريف ، اما الشق الاول فـلان اللازم أخذ العرض في الخاصة ، وأمـا الشق الثانى فلانك قد عرفت عدم الانقلاب اصلا ، على انك قد عرفت سابقاًان المأخوذ هو المفهوم لاالمصداق ، لانه لاصحة له فى نفسه، ومنه يظهر عدم لزوم اخذ النوع فى العرض او هو فى الفصل[1] ـ انتهى .

﴿ثم انه يمكن ان يستدل على البساطة﴾ أي بساطة مفهوم المشتق بما استدل به المحقق الدواني ﴿بضرورة عدم تكرر الموصوف في﴾ المشتقات المحمولة ﴿مثل « زيد الكاتب » ولزومه﴾ أي مع انه يلزم التكرار ﴿من التركب﴾ قطعاً ، اذ يكون هناك موصوف أول وهو المبتدأ وموصوف ثان وهو الجزء الاول من المحمول المركب ﴿و﴾ ذلك من غير فرق بين ﴿أخذ الشيء﴾ وهو الموصوف

---

(١) حاشية المشكيني على الكفاية ج١ ص٨٢ .

مصداقاً أومفهوماً فى مفهومه .

ارشاد : لايخفى ان معنى البساطة بحسب المفهوم

الثاني ﴿مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه﴾ أي في مفهوم المشتق ، لوضوح انه لودخل في مفهـوم الابيض الشيءكان معنى قولك « الثوب الابيض » الثوب الشيء الابيض، ولودخل فيه مصداق الشيء ـ وهو الثوب في المثال ـ كان معنى الجملة الثوب الثوب الابيض ، وكلاهما ضروري البطلان لتبادر خلافهما .

« ارشاد »

فى معنى بساطة المشتق

أعلم ان البساطة تطلق على معنيين :

« الاول » البساطة بحسب المفهوم ، والمراد بها كون حضور المفهوم فـي الذهن حضوراً لمعنى واحد كالانسان، ويقابل هذا القسم المركب بحسب المفهوم، وهو الذي يكون حضوره حضوراً للمتعدد نحو رامي الحجارة .

« الثاني » البساطة بحسب الحقيقة ، والمراد بها عدم انحلال المفهوم ولو بالتعمل العقلي، ويقابل هذا القسم المركب بحسب الحقيقة، وهو ما ينحل بنظر العقل وتعمله ولو الى الجنس والفصل ، فالانسان مركب بهذا الاعتبار والناطق بسيط ـ على قولهم ، فالبسيط المفهومي أعم من البسيط الحقيقي ، والمركب الحقيقي أعم من المركب المفهومي، فبين البسيطين والمركبين عموم مطلق لكن متعاكساً .

ثم ﴿لايخفى ان معنى البساطة بحسب المفهوم﴾ الذي ندعيه في المشتق

وحدته ادراكاً وتصوراً ، بحيث لايتصور عند تصوره الاشيء واحد لا شيئان ، وان انحل بتعمل من العقل الى شيئين ، كانحلال مفهوم الحجر والشجر الى شيء له الحجرية أو الشجرية ، مع وضوح بساطة مفهومها وبالجملة لاينثلم بالانحلال الى الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لايخفى . والى ذلك

﴿وحدته﴾ أي وحدة المعنى ﴿ادراكاً وتصوراً﴾ فان حضور المشتق في الذهن حضور شيء واحد ﴿بحيث لايتصور عند تصوره الا شيء واحد﴾ فتصور الابيض والاسود والضارب يرادف تصور « سفيدوسياه وزننده » في الفارسية ، و ﴿لا﴾ يحضر ﴿شيئان﴾ بالوجدان ﴿وان﴾ كان هذا البسيط المفهومي مركباً حقيقياً، بأن ﴿انحل بتعمل من العقل الى شيئين﴾ فلاتنافي بينهما ، اذ البساطة في حاق الذهن والتركيب في ظرف التحليل، وذلك ﴿كانحلال مفهوم الحجر والشجر﴾ مع انهما بسيطان مفهوماً ﴿الى شيء له الحجرية أو الشجرية﴾ فهما منحلان تعملا ﴿مع وضوح بساطة مفهومها﴾ ذهناً.

وبهذا تبين الجواب عن الكلام الذي ذكره الفصول في أول المبحث من التنافي بين مااشتهر من تركيب المشتق وبين بساطته .

والحاصل : انه لامنافاة بين البساطة الذهنية والتركيب العقلي، فلايرد على البساطة ما يذكره القوم من ان الضارب معناه شيء له الضرب . ﴿وبالجملة لا ينثلم بالانحلال﴾ أي انحلال المشتق كغيره ﴿الى الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم﴾ في ظرف الذهن ﴿كما لايخفى﴾ بأدنى تأمل.

﴿والى ذلك﴾ الذي ذكرنا من البساطة في حاق الذهن والتركيب في ظرف

يرجع الاجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد ، مع ماهما عليه من الاتحاد ذاتاً فالعقل بالتعمل يحال النوع ويفصله الى جنس وفصل بعد ماكان أمراً واحداً ادراكاً وشيئاً فارداً تصوراً ، فالتحليل يوجب فتق ماهو عليه من الجمع والرتق .

التحليل العقلي ﴿ يرجع الاجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد مع ماهما﴾ أي الحد والمحدود ﴿عليه من الاتحاد ذاتاً﴾ ، وبهذا يرتفع الاشكال الوارد بأن الحد لو كان عين المحدود، لزم احالة تعريف الشيء على نفسه، وان كان بجزئه كان تعريفاً بجزء نفسه الاخفى، وان كان بخارجه فان المبائن لايصير معرفاً، والا لعرف كل شيء كل شيء . بيان الرفع : ان المحدود عين الحد ذاتاً وغيره تصوراً ﴿فالعقل بالتعمل﴾ والتكلف ﴿يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل﴾ فما يجتمع فيه مع مشاركاته يجعله جنساً وما يختص به يجعله فصلا ﴿بعدماكان﴾ النوع ﴿أمراً واحداً ادراكاً﴾ أي بسيطاً مفهومياً ﴿وشيئاً فارداً تصوراً﴾ . والحاصل ان التحليل العقلي في المشتق كما في الحد لاينافي وحدة المفهوم ﴿فالتحليل يوجب فتق﴾ أي تفصيل ﴿ما﴾ أي المعنى الذي ﴿هو﴾ أي المحدود ﴿عليه من الجمع والرتق﴾ ذهناً . قال في المنظومة :

فالحد بالتركب اقتناصه	وذا بأن تستشرفوا أشخاصه
حتى تروا من أي الاجناس العشر	فتأخذوا مقوماتها الاخر
فبما رتب كل ماوجد	حملا ومعنى ساوت المحدود حد

وقال في حاشيته في دفع التركيب الخارجي في المحدود: قلت: أخذهما على الوجه المذكور من المهية البسيطة انما هو بالتعمل العقلي، فان البسيط لا مادة له ولاصورة له الا بمجرد اعتبار العقل، فالتركيب في الحد لايوجب التركيب

الثانى : الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً انه بمفهومه لايأبى عن الحمل على ماتلبس بالمبدأ ولايعصى عن الجرى عليه ، لماهما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ ، فانه بمعناه

فى المحدود وان كان الحد عين المحدود، اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل انما هو فى الملاحظ لافي الملحوظ، لامكان أخذ المعاني الكثيرة من ذات واحدة ـ[1] انتهى . هذا تمام الكلام في الامر الاول من الامور الباقية .

« الفرق بين المشتق والمبدأ »

الامر ﴿الثاني﴾ فى دفع اشكال ورد على المختار فى الامر الاول، وحاصله: ان من ذهب الى تركيب المشتق من الذات والمبدأ صح عنده الفرق بين المشتق ومبدئه، وأوجب هذا الفرق صحة الحمل في أحدهما دون الاخر . واما المصنف (ره) وغيره ممن يرى بساطة المشتق فقد يشكل عليهم بأن المشتق لما لم يكن مأخوذاً فيه الذات كان عين المبدأ باضافة النسبة ، فكما لايصح حمل المبدأ على الذات يلزم أن لايصح حمل المشتق .

والجواب عنه يظهر بعد بيان الفرق بين المشتق والمبدأ فنقول : ﴿الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً﴾ بعد عدم اعتبار الذات فيه ﴿انه﴾ أي المشتق ﴿بمفهومه لايأبى عن الحمل على ما﴾ أي على شيء ﴿تلبس بالمبدأ ولايعصى عن الجري عليه﴾ ، وذلك ﴿لما هما عليه من نحو﴾ خاص ﴿من الاتحاد﴾ بحسب الذات أو بحسب الوجود، فالمشتق موضوع للمبدأ المنتزع عن الذات، وهذا أوجب صحة الحمل فيه ﴿بخلاف المبدأ فانه بمعناه﴾ الموضوع له

---

(١) اللئالى المنتظمة للسبزوارى ص٤٣

يأبى عن ذلك بل اذا قيس ونسب اليه كان غيره لاهو هو ، وملاك الحمل والجرى انما هو نحو من الاتحاد والهوهوية ، والى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما من أن المشتق يكون لابشرط والمبدأ يكون بشرط لاأى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه .

﴿يأبى عن ذلك﴾ الحمل والجرى على الموصوف لكونه موضوعاً لنفس المبدأ، ﴿بل﴾ المبدأ ﴿اذا قيس﴾ الى الموصوف ﴿ونسب اليه كان غيره﴾ لبداهة ان الضرب غير زيد ﴿لاهو هو﴾ منتزعاً عنه حتى يتم ﴿ملاك الحمل والجرى﴾، اذ ملاك الحمل ﴿انما هو نحو من الاتحاد﴾ بين المحمول والمحمول عليه ﴿والهوهوية﴾ مصدر جعلي من هوهو، فقد تبين بما ذكران المغايرة بينهما مغايرة وضعية واقعية، بحيث لايصح جعل أحدهما مكان الاخر الا بورود خاص أو عناية خاصة .

﴿والى هذا﴾ الفرق الواقعي ﴿يرجع ماذكره أهل المعقول فى﴾ مقام ﴿الفرق بينهما من أن المشتق يكون لابشرط، والمبدأ يكون بشرط لا﴾ ومرادهم بهذا الفرق ماتقدم ﴿أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل﴾ فيصح حمله ويصح عدم حمله فهو لابشرط ﴿ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه﴾ فلايصح حمله فهو بشرط لا .

قال الميرزا : ان وجودات الاعراض ـ كما ثبت في محله ـ في حد أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها ، بمعنى ان العرض غير موجود بوجودين بل وجوده النفسي عين وجوده الربطي ، فوجودها في الخارج هو الرابط بين ماهياتها وموضوعاتها ، والا فالموضوعات في ذواتها أجنبية عن ماهياتها ولا رابط بينهما

وصاحب الفصول (ره) حيث توهم ان مرادهم انما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارىء والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لاجل

الا الوجودات العرضية ، وحينئذ فقد يلاحظ العرض على واقعه بلا مؤنة اخرى فحيث ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه ،فلا محالة يكون مرآتاً ومعرفاً لموضوعه ونعتاً لـه وفانياً فيه ، حيث انه مـن أطواره وشئونه ، وبهذا الاعتبار يكون عرضياً ومشتقاً ، واخرى يلاحظ لا كذلك بل باسقاط تلك الحصة ـ وهي كونه لموضوعه ـ ويلاحظ بما هو شيء من الاشياء الخارجية ، فيكون عرضاً مبايناً غير محمول ، حيث انه بهذه الملاحظة غير موضوعه ، فكيف يكون عينه ويعبر عنه بالمصدر أو اسم المصدر ؟ الى أن يقول: ولافرق فيما ذكرنا بين أنحاء الاعراض ، فـان الجهة المذكورة ـ وهي كون وجوداتها فـي أنفسها وجـوداً لموضوعاتها ـ مشتركة بين الجميع ،سواء كان قيامها بنحو الصدور أو الحلول[1] ـ انتهى .

﴿وصاحب الفصول (ره) حيث توهم ان مرادهم﴾ مـن اللا بشرطية فـي المشتق وبشرط اللائية في المبدأ ﴿انما هـو بيان التفرقة﴾ بين المشتق ومبدئه ﴿بهذين الاعتبارين﴾ من غيردخالة لهما في قوام ذاتي المشتق والمبدأ بل الفرق ﴿بلحاظ الطوارىء والعوارض الخارجية﴾ عـن المعنى الموضوع لـه ﴿مع حفظ مفهوم واحد﴾ فيهما ﴿أورد عليهم بعدم استقامة الفرق﴾ بين المشتق ومبدئه ﴿بذلك﴾ اللابشرطية وبشرط اللائية الطارئـة ، وذلك ﴿لاجل﴾ انـه لو كان الفرق اعتبارياً محضاً من دون دخل في قوام المعنى ، لجاز استعمال كل واحد

---

(١) اجود التقريرات ج١ ص٧٣ .

امتناع حمل العلم والحركة على الذات ، وان اعتبر لا بشرط ، وغفل عن أن المراد ماذكرنا ،كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة فراجع .

من المشتق والمبدأ في موضع الاخر، اذا لوحظ المشتق بشرط لا والمبدأ لابشرط .

كما ان وحدة المعنى في المطلق والمقيد موجب لاستعمال كل في مقام الاخر اذا جرد المطلق عن الاطلاق والمقيد عن التقييد ، مع انا نرى من ﴿امتناع حمل العلم والحركة على الذات﴾ فلا يقال «زيد علم أو حركة» ﴿وان اعتبر لابشرط﴾ وكذلك في عكسه يمتنع أن يقال «العالم من مقولة الكيف» و«المتحرك من مقولة كذا» وان اعتبرا بشرط لا .

﴿و﴾ لكنه قدس سره ﴿غفل عن ان المراد﴾ بقولهم : لا بشرط وبشرط لا ﴿ماذكرنا﴾ من دخالتهما في قوام المعنى ، لا أنهما طواريء خارجة عن ذات المعنى ﴿كما يظهر﴾ دخالة الخصوصية في المعنى ﴿منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة فراجع﴾[1] .

والحاصل : ان تمثيلهم المبدأ والمشتق بالجنس والمادة والفصل والصورة ـ مع ان الفرق بينهما حقيقي وواقعي ـ يدل على ان مرادهم الفرق بين المبدأ والمشتق بالفرق الحقيقي الواقعي لا الاعتباري وتوضيح المقام يتم ببيان أمرين :

« الاول » بيان الفرق بين اللابشرط وقسيميه في الذهن وبينها في الخارج .

«الثاني» بيان الفرق بين المادة والجنس والفصل والصورة .

---

(١) قال العلامة الرشتي «ره» مع وضوح : ان الجنس من الاجزاء الذهنية والمادة من الاجزاء الخارجية وكذا الفصل والصورة ، وممن صرح بأن الفرق بينهما بالذات لا بالاعتبار هو الشيخ الرئيس في كتاب الشفا وان خالفه المحقق الدواني وتبعه سيد المحققين ـ انتهى .

. . . .

«أما الاول» فنقول : قال بعض الاعلام : اعتبارات الماهية الثلاثة ـ أعني لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا ـ تارة تكون بلحاظ الخارج ،كما يقال الماء لا بشرط أو بشرط البرودة أو بشرط عدم الحرارة رافع للعطش . واخرى تكون بلحاظ الاعتبار،فيكون معنى بشرط شيء الشيء الملحوظ معه شيء ومعنى بشرط لا الملحوظ وحده ومعنى لابشرط الشيء الملحوظ مع تجويز كونه وحده ولا وحده ـ انتهى .

«وأما الثاني» فنقول : قال صدر المتألهين في محكي تعليقه على الشفاء مالفظه : اعلم ان كلا من الجنس والفصل اذا أخذ لابشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل أن يصير عين الاخر في الوجود ،ولذلك يحملان على شيء واحد ويحمل كل منهما على الاخر لاتحادهما في الوجود ، وأما اذا أخذ كل منهما أو أحدهما بشرط عدم دخول الاخر في وجوده فيصير جزءاً للنوع المركب منهما ـ انتهى .

ومراده أنه لو لوحظ كل منهما بنفسه مع قطع النظر عن الاخر كان بشرط لا ويعبر عنهما حينئذ بالنفس والبدل ، ولو لوحظ كل منهما مبهماً ، بحيث اذا أضيف اليه الاخر كان عينه ، كانا لا بشرط ، ويعبّر عنهما حينئذ بالجنس والفصل .

ثم ان اعتبار المادة والصورة انما يكون بالنظر الى كون كل منهما معنى تاماً في نفسه ، ومأخذ هذا الاعتبار كون المادة قوة والصورة فعلية ،كما ان اعتبار الجنس والفصل انما يكون بالنظر الى اندكاك كل منهما في الاخر، ومأخذ هذا الاعتبار كونهما موجودين بوجود واحد، وهكذا الحال في البياض والابيض بالنسبة الى الثوب .

والحاصل: ان المادة والصورة موضوعتان للجزء فقط، والجنس والفصل

الثالث : ملاك الحمل كما أشرنا اليه هو الهوهوية والاتحادمن وجه ، والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات،

موضوعان للجزء المطلق .

قال السبزواري في حاشيته قوله: « ان كلا من هاتين ـ المادة والصورة ـ مع كل من هذين ـ الجنس والفصل ـ مختلف اعتباراً» مالفظه: أي المادة متحدة مع الجنس الطبيعي ذاتاً ومختلفة معه باعتباري بشرطلا ولابشرط، وكذا الصورة مع الفصل الطبيعي[1] انتهى .

« دفع اشتباه الفصول »

﴿الثالث﴾ من الامور الباقية في دفع اشتباه وقع من الفصول في بيان الحمل فنقول: ﴿ملاك الحمل﴾ المصحح له ﴿كما أشرنا اليه ﴾ في الامر الثاني ﴿هو الهوهوية﴾ بأن يكون الموضوع نفس المحمول ﴿و﴾أن يكون ﴿الاتحاد﴾ بينهما ﴿من وجه﴾ كالاتحاد الذاتي ﴿والمغايرة من وجه آخر﴾ كالمفهومي ﴿كمايكون﴾ هذا النحو من الاتحاد والمغايرة ﴿بين المشتقات﴾ المحمولة ﴿والذوات﴾ الموضوعة ففي قولنا «زيدكاتب» ذات واحدومفهومان قال في المنظومة :

بكثـرة تعلقـت غيريـة كذاك بالوحدة هوهوية

هذى هي الحمل وفيه اعتبر جهتي الوحدة والتكثر[2]

ولايفرق في هذا الحكم بين أقسام الحمل من الذاتي والشائع وغيرهما.

---

(١) غرر الفرائد ص٤٢ .

(٢) غرر الفرائد ص١١٢ .

ولايعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بماهو كذلك واحداً ، بل يكون لحاظ ذلك مخلا ، لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية ، ومن الواضح ان ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتحاد بين الموضوع والمحمول ، مع وضوح عدم لحاظ ذلك فى التحديدات وسائر القضايا فى طرف الموضوعات ، بل لايلحظ فى طرفها الانفس معانيها

نعم يكفي المغايرة الاعتبارية، ولهذا يقال «الانسان انسان» في مقام توهم المغايرة في مقام الجعل .

﴿ولايعتبر معه﴾ أي مع ماذكر من الاتحاد والمغايرة ماذكره في الفصول من ﴿ ملاحظة التركيب بين المتغايرين﴾ بأن يجعل كل واحد من الموضوع والمحمول جزء مركب ﴿واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك ﴾ مجموع ﴿واحداً﴾ اعتبارياً ﴿ بل يكون لحاظ ذلك﴾ التركيب ﴿ مخلا ﴾ بالحمل ﴿لاستلزامه﴾ أي التركيب الذي ادعاه الفصول ﴿المغايرة بالجزئية والكلية﴾ فكل من الموضوع والمحمول جزء وكلاهما كل ومن البديهي عدم صحة حمل أحد جزئي المركب على الاخر، فانه لايصح حمل الماء على اللحم ولا العكس في المركب منهما ﴿ومن الواضح ان ملاك الحمل لحاظ﴾ الطرفين ﴿بنحو الاتحاد بين الموضوع والمحمول﴾ كماسبق .

هذا ﴿مع﴾ أن التركيب خلاف الوجدان، لـ﴿وضوح عدم لحاظ ذلك﴾ التركيب ﴿في التحديدات﴾ أي المعرفات بل ﴿وسائر القضايا﴾ المستعملة ، فان التركيب غير ملحوظ ﴿في طرف الموضوعات﴾ الواقعة في التحديدات وغيرها ﴿بل لايلحظ في طرفها الا نفس معانيها﴾ الحاصلة قبل التركيب فالانسان

كما هو الحال فى طرف المحمولات ، ولا يكون حملها عليها الا بملاحظة ماهما عليه من نحو من الاتحاد مع ماهما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار .

بما له من المعنى موضوع في قولنا « الانسان حيوان ناطق » ﴿كماهو الحال في طرف المحمولات﴾ اذ المفرد بماله من المعنى يقع محمولا ﴿ولا يكون حملها﴾ أي المحمولات ﴿عليها﴾ أي على الموضوعات ﴿الا بملاحظة ماهما عليه من نحو من الاتحاد﴾ الوجودي في الحمل الشائع، والماهوي في الحمل الاولى ﴿مع ماهما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار﴾ فالتغاير في الحمل الشائع في المفهوم والمعنى، وفي الحمل الاولى مفهومي فقط ولو اعتباراً ولهذا قيل: ان الموضوع في «زيد انسان» هو زيد المنخلع عنه الانسانية الملحوظ فيه الجسمية حتى لايلزم حمل الشيء على نفسه .

قال المصنف (ره) في الفوائد: ثم لايخفى تحقق ملاك الحمل وهو الاتحاد من وجه والمغايرة من آخر بين المشتقات والذوات المتصفة بالمبادىء، ولا يعتبر معه من ملاحظة التركيب بين المتغايرين كذلك ، واعتبار كون المجموع منهما بماهو مجموع واحداً بل يكفي ملاحظة اتحادهما ذاتاً كمافي حمل الذاتيات واتحادهما وجوداً كمافي حمل العرضيات .كيف ولو كان الملحوظ في طرف الموضوع أخذ المجموع من حيث المجموع واحداً لا ذات المجموع لماكان الحد التام فيمااذا حمل على المحدود مساوياً اجزاءاً، ولزم زيادة جزء اعتباري في المحدود، وهو ملاحظة مجموعهما من حيث المجموع واحداً في طرفه، مع بداهة لزوم مساواة الحد ومحدوده .

هذا مضافاً الى وضوح ان الموضوع في التحديدات وغيرها من القضايا

. . . .

ليس الا نفس معاني ألفاظها ومن المعلوم انها ليس الا ذاتها لامع لحاظ اتحادها وتركيبها مع محمولاتها .

وبالجملة المعتبر في الحمل مع المغايرة من وجه الاتحاد ذاتاً ، كمافي الحمل الاوّلي الذاتي، أو وجوداً كمافي الحمل الشائع الصناعي، والتركيب الاعتباري لولم يخلّ بالاتحاد المعتبر لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية لا دخل له في حصوله وتحققه[1] انتهى .

فالمتحصل من اشكالات المصنف على الفصول في كتابيه ثلاثة :

«الاول» ماأشار اليه من أن الحمل يقتضي الاتحاد ـ الخ، اذ بعد الاتحاد الحقيقي لاحاجة الى ملاحظة التركيب الاعتباري .

« الثاني » ماأشار اليه بقوله : بل يكون لحاظه ذلك مخلا ـ الخ ، اذ هذا اللحاظ مستلزم لكون الموضوع والمحمول جزئي مركب، ومن البديهي عدم جواز حمل أحد الجزئين على الاخر .

« الثالث » ماأشار اليه بقوله : مع وضوح عدم ـ الخ ، وهذا منحل الى اشكالين :

الاول: انه خلاف الوجدان اذ المفرد بما له من المعنى موضوع أومحمول، لأن المفرد الذي له مزية التركيب كذلك .

الثاني : مابيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي: ان الامرين اذا تركبا حصل هناك أربعة أمور: ذاتا الجزئين وهما حقيقيان، ومزيتا الجزئين الحاصلتان بسبب التركيب وهما اعتباريان .

---

(١) الفوائد الاصولية ص٣١٢ .

فانقدح بذلك فساد ماجعله فى الفصول تحقيقاً للمقام، وفى كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل وامعان النظر .

الرابع: لاريب فى كفاية مغايرة المبدأ مع مايجرى المشتق عليه مفهوماً وان اتحدا عيناً وخارجاً، فصدق الصفات مثل العالم والقادر

اذا عرفت ذلك قلنا : انه اذا اعتبر التركيب في الحد والمحدود لزم عدم مساواتهما، لان المحدود حينئذ الذات مع الجزء الاعتباري، والحد هو الذات فقط اذ جزئه الاعتباري ليس بحد فان الحيوان الناطق المنسلخ عن جميع الخصوصيات حد للانسان لاالمقيد بالتركيب، والى هذا أشار في الفوائد بقوله: «كيف ولو كان الملحوظ» الخ فتأمل .

﴿ فانقدح بذلك ﴾ الذي ذكرنا من بطلان ملاحظة التركيب في الحمل ﴿ فساد ماجعله ﴾ الشيخ محمد حسين « قده » ﴿في الفصول تحقيقاً للمقام﴾ من ملاحظة التركيب ﴿ وفي كلامه ﴾ قدس سره ﴿موارد للنظر تظهر بالتأمل وامعان النظر ﴾ وحيث ذكره بمافيه غالب الشراح والمحشين أضربناعن تفصيله صفحاً .

«كيفية جرى الصفات على الله تعالى »

﴿ الرابع:﴾ من الامور الباقية في دفع اشتباه وقع من الفصول في كيفية جرى الصفات على الله تعالى سبحانه فنقول : ﴿لاريب في كفاية مغايرة المبدأ﴾ للمشتق ﴿مع مايجري المشتق عليه﴾ من الموصوف ﴿مفهوماً وان اتحدا﴾ أي الموصوف ومبدأ المشتق ﴿عيناً وخارجاً﴾ بأن كان المبدأ عين الموصوف وبالعكس ﴿فصدق الصفات﴾ الثبوتية لله تعالى ﴿مثل العالم والقادر﴾ والحي

والرحيم والكريم ، الى غير ذلك من صفات الكمال والجلال ،

والمريدوالمدرك ﴿والرحيم والكريم، الى غيرذلك من صفات الكمال والجلال﴾

قال في حق اليقين للسيد الشبر (ره) مالفظه : قال بعض العارفين ان الاسماء تنقسم باعتبار الهيئة الى جمالية كاللطيف والغفار وجلالية كالمنتقم والقهّار[1] انتهى فكأن المصنف جرى على هذا الاصطلاح والله العالم .

قال العلامة المشكيني : لايخفى ان صفات الجلال هي الصفات السلبية ، وهي ليست عين الذات ، فالظّاهر انّه تفسير للكمال ، وليس المراد منه ماهو المصطلح[2] انتهى .

أقول : توضيحه انه قد جرى اصطلاح المتكلمين على تقسيم صفات الله تعالى الى قسمين :

« الاول » الصفات الثبوتية وهي ماجتمع في قوله :

عالم وقادر وحي است ومريد ومدرك
هم قديم وأزلي دان متكلم صادق

ويعبر عن هذه بصفات الكمال لكونها كمالا للمتصف بها .

«الثاني» الصفات السلبية وهي ماجتمع في قوله :

نه مركب بود وجسم نه مرئي نه محل
بي شريك است ومعاني تو غني دان خالق

ويعبر عن هذه بصفات الجلال لكون المتصف أجل وأقدس من أن يتصف بها .

(١) حق اليقين للشبر ص٥٣ .

(٢) حاشية المشكيني على الكفاية ج١ ص٨٥ .

عليه تعالى على ماذهب اليه أهل الحق من عينية صفاته يكون على الحقيقة ،

ولايخفى ان حصر الصفات في هذه المذكورات صدرت عن المتكلمين، لان مقصودهم بيان الحق من الصفات المختلف فيها لا بيان كل صفة من صفاته تعالى، وعلى هذا فصفات الجلال سلوب، ولامعنى لاتحاد السلب مع الذات ، ولهذا حمل كلامه على خلاف المصطلح .

وعلى كل حال ، فصدق الصفات ﴿ عليه تعالى على ماذهب اليه أهل الحق ﴾ من الشيعة ومن تبعهم في هذه المسألة ﴿ من عينية صفاته يكون على الحقيقة ﴾ .

قال السيد الشبر في حق اليقين مالفظه : الصفات الكمالية ـ كالعلم والقدرة والاختيار والحياة والارادة والكراهة والسمع والبصر والسرمدية ونحوها ـ هي عين ذاته تعالى وجوداً وعيناً وفعلا وتأثيراً ، بمعنى ان ذاته تعالى بذاته يترتب عليه آثار جميع الكمالات، ويكون هو من حيث ذاته مبدءاً لانتزاعها منه ومصداقاً لحملها عليه، وان كانت هي غيره من حيث المفهوم والمعنى، وذلك لجواز أن يوجد الاشياء المختلفة والحقائق المتباينة بوجود واحد، ونظير ذلك للافهام المخلوق فانه مع كونه واحداً يصدق عليه انه مقدور ومعلوم ومحيي ومراد ومخلوق ومرزوق باعتبارات متعددة وحيثيات مختلفة . وبالجملة فليست صفاته تعالى مغايرة للذات كما في صفاتنا ، فان علمنا وقدرتنا وحياتنا مثلا غير ذواتنا، بل زائدة عليها ضرورة، فانا كنا معدومين ثم وجدنا، وكنا جاهلين فعلمنا ، وكنا عاجزين فقدرنا وهكذا.

ثم أقام أدلة عقلية وغيرها على ذلك الى ان قال : ونعم مايقول :

عباراتنا شتى وحسنك واحد ... وكل الى ذاك الجمال يشير

قال أمير المؤمنين عليه السلام : « من وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن

فان المبدأ فيها وان كان عين ذاتـه تعالى خارجاً ، الا أنه غير ذاتـه مفهوماً ، ومنه قد انقدح مافى الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فى ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى ،

ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله »[1] يعني من وصف الله تعالى بصفة مغايرة لذاته ، فقد جعله مقارناً لغيره وهو الصفة ، ومن جعله مقارناً لغيره من الصفة فقد ثناه اذ الموصوف أول والوصف ثان ، ومن ثناه فقـد جزأه أي جعله ذا جـزء مركب من ذات وصفة ، ومن قال بأنه ذا جزء لم يعرفه ، لان الله واحد أحد [2] انتهى .

﴿فان المبدأ فيها﴾ أي في صفاته كالعلم والقدرة والحياة ﴿وان كان عين ذاته تعالى خارجاً﴾ بحيث انه سميع بما يبصر وبصير بما يسمع ﴿الا انـه﴾ أي المبدأ ﴿غير ذاته مفهوماً﴾ ، اذ المفهوم من العلم غير المفهوم من الذات، كما ان فى المثال المتقدم ، مفهوم المعلوم غير مفهوم المخلوق، وان كانت الذات واحدة .

﴿ومنه﴾ أي مما ذكرنا مـن كفاية المغايـرة مفهوماً ﴿قد انقـدح﴾ فساد ﴿ما﴾ ذهب اليه ﴿فى الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فى الفاظ الصفات الجارية عليه تعالى﴾ فانه بعدما اشترط قيام مبدأ الاشتقاق بالموصوف فى صدق المشتق قال : وخالف فى ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق .. الى أن قال: وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما

---

(١) نهج البلاغة الخطبة الاولى .

(٢) حق اليقين ص٢٥٣ .

بناء على الحق من العينية، لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق، وذلك لماعرفت من كفاية المغايرة مفهوماً ولا اتفاق على اعتبار غيرها، ان لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كمالايخفى و

عليه تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق[1] ثم أجاب عن هذا الانتصار بقوله: الظاهر اطباق الفريقين على ان المبدأ لابد أن يكون مغايراً لذي المبدأ، وانما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه، فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الالفاظ بالنسبة اليه تعالى ﴿بناء على الحق من العينية﴾ وانما قال بالنقل ﴿لعدم المغايرة المعتبرة﴾ بين المبدأ والذات ﴿بالاتفاق﴾.

والحاصل: انه بعد التزامه بوجوب المغايرة بين المبدأ والموصوف حقيقة والتزامه بما هو الحق من العينية لم يتمكن الا من الالتزام بكون اطلاق العالم ونحوه على الله تعالى ليس حقيقة أولياً بل الالفاظ منقولة عن معناها اللغوي، وانما أضاف المصنف (ره) المجازية لما فهمه من ملاك كلام الفصول ﴿و﴾ لكن نحن في مندوحة عن هذا الالتزام و ﴿ذلك لماعرفت﴾ في أول هذا الامر ﴿من كفاية المغايرة﴾ بين الذات والمبدأ ﴿مفهوماً﴾ فقط وان كان اتحاد في العين ﴿و﴾ اما ما ادعاه الفصول من الاتفاق على لزوم المغايرة بقوله: «الظاهر اطباق الفريقين» الخ فغير مسلم اذ ﴿لا اتفاق على اعتبار غيرها﴾ أي غير المغايرة الاعتبارية، فلادليل على وجوب المغايرة الحقيقية ﴿ان لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره﴾ أي على عدم اعتبار غير المغايرة المفهومية ﴿كما لايخفى﴾ على من راجع كلماتهم في الحمل.

﴿و﴾ حينئذ فاطلاق الصفات عليه تعالى يكون حقيقة من دون نقل ولاتجوز

---

(١) الفصول ص٦٢.

قد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادىء الصفات .

الخامس :

اما ﴿قد عرفت﴾ من ﴿ثبوت المغايرة كذلك﴾ أي الاعتبارية المفهومية ﴿بين الذات﴾ لله تعالى ﴿ومبادىء الصفات﴾ كالعلم والقدرةوغيرهما كما هو بديهي.

ثم لايذهب عليك ان نظر الاصولي فى هذه المسألة الى امكان اتصاف الذات بتلك المفاهيم بمعانيها العامة ، لكي يتوصل الى جواز اجراء اسماء الله المشتقة عليه تعالى بما لها من المعاني ، ونظر المتكلم الى اثبات كونها بأي معنى صفة كمال لائقة به تعالى .

« كيفية قيام المبادىء بالذات »

﴿الخامس:﴾ من الامور الباقية في تحقيق الحق الذي وقع فيه النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة فى كيفية قيام المبادىء بالذات لصدق المشتق عليها . واعلم ان الاقوال في المسألة أربعة :

« الاول » ماذهب اليه الأشعري من اعتبار القيام الحلولي ، وبهذا السبب قالوا : ان صفات الله تعالى زائدة عليه، ونقل عنهم فى محكي المواقف مالفظه: لاشك ان علة كون الشيء عالماً هي العلم ، وحد العالم من قام به العلم، وشرط صدق المشتق على واحدمنا ثبوت أصله له، فكذا شرطه فيمن غاب وهكذا سائر الصفات ـ[1] انتهى ،وبهذا الدليل نفسه خرجوا الكلام على النفس لمنافات الكلام الخارجي الحادث لذاته تعالى .

« الثاني » ماذهب اليه المعتزلي من عدم اعتبار القيام الحلولي، ولهذا ذهبوا

---

(١) احقاق الحق للقاضى نورالله التسترى ج١ ص٢٣٤ ط طهران .

انـه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغـايرة كما عرفت بين المبـدأ وما يجرى عليه المشتق فى اعتبار قيام المبدأ به فى صدقـه على نحو الحقيقة ، وقداستدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمؤلم بالفتح ،

الى نفي الصفات الزائدة عن الله جل وعلا، واستدل لهم بصدق الضارب والمؤلم على الفاعل مع قيام الضرب والايلام بالمضروب والمؤلم ، وجعلوا مـن هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تعالى حيث ان الكلام مخلوق فى الهواء .

« الثالث » ماذهب اليه في الفصول من التفصيل بين ماكان المبدأ ذاتاً ، فلا يعتبر فيه القيام، وبين مالم يكن المبدأ ذاتاً ، فيعتبر فيه القيام بالمعنى الاعم من الحلول والصدور وغيرهما .

« الرابع » مااختاره المصنف (ره) من اعتبار قيام المبدأ ، لكن انحاء القيام مختلفة كما سيأتي .

والى ماذكر أشار بقوله : ﴿انه وقع الخلاف﴾ المذكور ﴿بعـد الاتفاق على اعتبار المغايرة﴾ فى الجملة ﴿كما عرفت﴾ فى الأمر الرابع ﴿بين المبدأ ومايجري عليه المشتق﴾ من الذوات ﴿في اعتبار قيام المبدأ﴾ الظرف يتعلق بالخلاف . والحاصل انهم بعدما اتفقوا على اعتبار المغايرة بين المبدأ ومايجري على المشتق ، اختلفوا فى انه هل يعتبر قيام المبدأ ﴿بـه﴾ أي بمايجري عليـه المشتق ﴿فى صدقه﴾ أي صدق المشتق ﴿على نحو الحقيقة﴾ أم لايعتبر القيام فى الصدق ﴿وقد استدل من قال بعدم الاعتبار﴾ وهو القول الثانـي ﴿بصـدق الضارب والمؤلم﴾ على الفاعل ﴿مع قيام﴾ المبدأ وهو ﴿الضرب والالم بالمضروب والمؤلم بالفتح﴾ وهو المفعول .

والتحقيق انه لاينبغي أن يرتاب من كان من أولي الالباب في انه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات اخرى من القيام صدوراً، أو حلولا، أووقوعاً عليه، أو فيه،

﴿والتحقيق انه لاينبغي أن يرتاب من كان من أولي الالباب في﴾ بطلان هذا القول، بل ﴿انه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها﴾ أي نحو كان المشتق، وأي قسم كان الذات، وأي شيء كان المبدأ ﴿من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف انحائه﴾ أي أنحاء التلبس ﴿الناشئة﴾ هذه الانحاء ﴿من اختلاف المواد﴾ والمبادىء ﴿تارة﴾، فان المصدر قديكون بمعنى القوة، وقديكون بمعنى الملكة، وقديكون بمعنى الصفة، وقد يكون بمعنى الفعلية كما تقدم من مثال الكاتب، فانه اذاكان بمعنى القوة لزم تلبس المبدأ به قوة ولوكان الشخص أمياً، فيصح أن يقال «زيدكاتب» ولايصح أن يقال «الحماركاتب»، واذاكان بمعنى الملكة لزم تلبس المبدأ به ملكة، فلايصح اطلاق الكاتب بالنسبة الى الامي، ويصح بالنسبة الى من له ملكته، وان لم تكن صفته ولافعلامشغولا بها، وهكذا الصفة والفعلية.

﴿و﴾ من ﴿اختلاف الهيئات﴾ تارة ﴿اخرى﴾ فان التلبس يختلف على حسب اختلاف هيئة المشتق، وان اتحدت المادة ﴿من القيام﴾ أي قيام المبدأ بالذات ﴿صدوراً﴾ نحو المميت ﴿أو﴾ قيام المبدأ ﴿حلولا﴾ في الذات نحو الميت ﴿أو﴾ قيامه ﴿وقوعاً عليه﴾ نحو الممات ﴿أو﴾ قيامه وقوعاً ﴿فيه﴾ كالممات بمعنى زمان الموت.

أو انتزاعـه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى على ماأشرنا اليـه آنفاً أو مع عدم

هذا معنى العبارة على تقدير أن يكون قوله« من القيام » الخ بياناً لاختلاف الهيئة وهو الظاهر، ويحتمل أن يكون بياناً للامرين فيكون قوله« صدوراً كالضارب وحلولا كالابيض » بالنسبة الى اختلاف المواد ﴿أو انتزاعه﴾ الظاهر من سوق العبارة أن يكون عطفاً على قوله « صدوراً » الخ فيكون المعنى ان بعض المواد يفيد التلبس بالمبدأ على انتزاع المبدأ عن الذات، ومن المحتمل بعيداً أن يكون عطفاً على « اختلاف المواد » الخ ويكون حاصله انه يجب التلبس بالمبدأ ولا يؤثر فيه اختلاف المواد ولا اختلاف الهيئات ولا اختلاف الذوات، فان التلبس يختلف حسب اختلاف الذات، ففي صفاته عزاسمه يكون الاتصاف بنحو العينية وفي غيره تعالى بنحو الغيرية .

والحاصل: انه قد يختلف التلبس باختلاف الهيئة مع وحدة الذات والمادة نحو ضارب ومضروب بالنسبة الى شخص واحد، وقد يختلف التلبس باختلاف المادة مع وحدة الهيئـة والذات نحو المالك والضارب ، وقد يختلف التلبّس باختلاف الذات مع وحدة الهيئة والمادة ، نحو العالم بالنسبة الى الله سبحانـه وبالنسبة الى غيره .

ونحن نسوق العبارة على ظاهرها فنقول: « أو انتزاعـه » أي انتزاع المبدأ ﴿عنه﴾ أى عن الموصوف وهو الذات ﴿مفهوماً﴾ أى انتزاعاً مفهومياً، بأن يكون الذات لبعض الاعتبارات ينتزع عنها المشتـق ﴿مع اتحاده﴾ أي المبدأ ﴿معه﴾ أي الموصوف ﴿خارجاً﴾ وعيناً ﴿كمافي صفاته تعالى﴾ وتقدس ﴿على ماأشرنا اليه آنفـاً﴾ في الامر الرابع وأوضحناه ﴿أو مع عدم﴾ عطف على

تحقق الا للمنتزع عنه كما في الاضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء وتكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة .

«مع اتحاده» .

والحاصل: ان الانتزاع على قسمين :

الاول: أن يكون المشتق منتزعاً ، بمعنى أن الذات تكون منشأ لانتزاع المبدأ منها مفهوماً مع كونه عينها وجوداً كما في صفات الله سبحانه .

الثاني : أن يكون المشتق منتزعاً ، بمعنى ان الذات تكون منشأ لانتزاع المبدأ ، ولكن لا تحقق للمبدأ أصلا ، بمعنى انه ليس ما بحذاء المبدأ شيء كالامور الاعتبارية مثل الملكية والزوجية ونحوهما، فانه لا ﴿تحقق﴾ في الخارج ﴿الا للمنتزع عنه﴾ هذا المبدأ الاعتباري أي الموصوف ﴿كما في الاضافات﴾ التي لابد في تحققها من طرفين ﴿والاعتبارات﴾ التي يكفي فيها طرف واحد ويمكن الفرق بأن الاول له تحقق من دون اعتبار المعتبر والثاني تحققه بالاعتبار والجامع بينهما انها الامور ﴿التي لا تحقق لها﴾ في الكون ﴿ولا يكون بحذائها في﴾ ظرف ﴿الخارج﴾ العين ﴿شيء وتكون﴾ هذه المشتقات الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج ﴿من الخارج المحمول﴾ أي المحمولات المعبر عنها بخارج المحمول ﴿لا المحمول بالضميمة﴾ .

قال في المنظومة : «والخارج المحمول من صميمه» متعلق بالخارج، أي خارج من حاق ذات المعروض «يغاير المحمول بالضميمة» أي قد يقال العرضي ويراد به انه خارج عن الشيء ومحمول عليه ، كالوجود والموجود والوحدة والتشخص ونحوها مما يقال انها عرضيات لمعروضاتها ، فان مفاهيمها خارجة

ففى صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً وقائماً به عيناً ، لكنه بنحو من القيام لا بأن يكون هناك اثنينية وكان مابحذائه غير الذات ، بل بنحو الاتحاد والعينية وكان مابحذائه عين الذات ، و

عنها ، وليست محمولات بالضمائم ، وقد يقال العرضي ويراد به المحمول بالضميمة ، كالابيض والاسود في الاجسام والعالم والمدرك في النفوس [1] انتهى .

ومحصله: ان العارض الاعتباري يسمى بالخارج المحمول والعارض المتأصل يسمى بالمحمول بالضميمة .

﴿ ففي صفاته الجارية عليه تعالى ﴾ وتقدس ﴿ يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً ﴾ فمفهوم العلم غير مفهوم الذات ، فان مايفهم من أحدهما غير ما يفهم من الاخر ﴿ و ﴾ ان كان المبدأ ﴿قائماً به﴾ تعالى ﴿عيناً﴾ وخارجاً ﴿لكنه﴾ يكون ﴿بنحو من القيام﴾ الاعتباري، والتعبير بالقيام من باب ضيق اللفظ ﴿لا بأن يكون هناك﴾ قيام حقيقي و ﴿اثنينية﴾ واقعية أي الذات ﴿و﴾ الصفة بحيث ﴿كان مابحذائه﴾ أي مابحذاء الوصف ﴿غير الذات﴾ البسيط ﴿بل﴾ يكون القيام ﴿بنحو الاتحاد﴾ بين الذات والصفة ﴿ والعينية وكان مابحذائه ﴾ أى الوصف ﴿عين الذات﴾ فصفات الله تعالى ليست من قبيل الزوجية التي لا مابحذاء لها أصلا، وليست من قبيل صفاتنا ،كالعلم الذي له ما بحذاء مغاير للذات .

﴿و﴾ ان قلت : المرجع في الالفاظ العرف، وهو اما ان يعتبر القيام أو

---

(١) اللئالى المنتظمة فى المنطق للسبزوارى ص٢٩ .

عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة اذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو بتأمل وتعمل من العقل . والعرف انما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم ، لافي تطبيقها على مصاديقها ، وبالجملة يكون مثل العالم والعادل وغيرهما من الصفات

لايعتبر، وعلى الاول فيكون اجراء الصفات على الله تعالى مجازاً لعدم قيام المبدأ به تعالى حقيقة، وعلى الثاني فلايعتبر القيام مطلقاً، فكيف يمكن الجمع بين قولكم باعتبار القيام وبين قولكم بأن اجراء صفات الله تعالى حقيقة ؟

قلت: نلتـزم باعتبار القيام و﴿عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس﴾ والقيام العيني﴿من الامور الخفية لايضر بصدقها﴾أى صدق الصفات ﴿عليه تعالى على نحو الحقيقة اذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو﴾لم يكن القيام خارجاً بل كان﴿بتأمل وتعمـل من العقل. و﴾ماذكرتم من أن العرف هو المرجع مخدوش، فان ﴿العرف انمايكون مرجعاً في تعيين المفاهيم﴾ بأن يقول المشتق هو الذات المتلبس بالعلم فعلا، و﴿لا﴾يكون مرجعاً﴿في تطبيقها على مصاديقها﴾بأن يقول: هنا يصدق العالم حقيقة للتلبس والمغايرة الحقيقية، وهنا لا يصدق لعدم التغاير .

وعلى هذا فلولم ير العرف التغاير في ذات الباري تعالى وصفاته لم يكن له حق في أن يقول: اطلاق الصفات من باب المجاز. والحاصل ان العرف مرجع في تحديد المفهوم لافي تحديد المصداق ، بل لابد في تحديـد المصداق من المداقة العقلية ومراعاة الواقع .

﴿ وبالجملة يكون مثل العالم والعادل وغيرهما من﴾ سائـر ﴿ الصفات

الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد ، وان اختلفا فيما يعتبر فى الجرى من الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدأ ، حيث انه بنحو العينية فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور فى غيره ، فلاوجه لما التزم به فى الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هى عليها من المعنى كما لا يخفى . كيف

الجارية عليه تعالى ﴾ وتقدس ﴿وعلى غيره﴾ من سائر الذوات ﴿ جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد﴾ فالعالم المنكشف لديه الاشياء مطلقاً ﴿وان اختلفا﴾ أي الله سبحانه وسائر الممكنات ﴿فيما يعتبر في الجري من الاتحاد﴾ بيان ما، أي وان اختلفا في ما هو شرط جري المشتق ﴿و﴾ هو الاتحاد بين الذات والمبدأ حيث ان ﴿ كيفية التلبس بالمبدأ﴾ مختلف فيهما ﴿حيث انه﴾ أى التلبس ﴿بنحو العينية فيه تعالى﴾ وتقدس ﴿وبنحو الحلول﴾ كالمريض ﴿أو الصدور﴾ كالضارب ﴿في غيره﴾ تعالى من سائر الممكنات، وبهذا تبين ان اطلاق العالم على الله حقيقة كاطلاقه على غيره وانما التلبس مختلف ﴿فلاوجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات﴾ المشتقة ﴿ الجارية عليه تعالى عما هي﴾ أي تلك ﴿عليها من المعنى﴾ اللغوي والعرفي .

وبرهانه على النقل أمران :

الاول: عدم القيام المعتبر في الحمل .

الثاني: عدم المغايرة بين المبدأ والذات .

والجواب اما عن الاول: فبوجود القيام العينى، واما عن الثانى: فبوجود المغايرة المفهومية، وهذا المقدار من القيام والمغايرة كاف في كونه حقيقة ﴿ كما لا يخفى﴾ وتقدم بيانه .

ونزيد جواباً آخر عنه وهو : انه ﴿كيف﴾ يكون اطلاق المشتقات مجازاً

ولـو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلامعنى ، فان غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولامعلوم الا بما يقابلها ، ففي مثل ما اذا قلنا انه تعـالى عالم اما أن نعنى انـه من ينكشف لديه الشيء فهـو ذاك المعنى العام، أو انه مصداق لما يقابل ذاك المعنى فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

واما أن لانعنى شيئاً فتكون كما قلناه

عليه تعالى لكونها بغير معناها العرفي ﴿و﴾ الحال انها ﴿لو كانت بغير معانيها العامة﴾ المعروفة ﴿جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان والفاظ﴾ مقولة ﴿ بلا ﴾ فهم ﴿معنى ، فان غير تلك المفاهيم العامة﴾ كالعلم والقدرة والحياة وغيرها ﴿الجارية على غيره تعالى﴾ من سائر الممكنات ﴿غير مفهوم ولامعلوم الا بما يقابلها﴾ من الجهل والعجز والموت وغيرها، وحينئذ فتنعقد قضية منفصلة حقيقية في رد الفصول، وهي هذه ﴿ففي مثل ماذا قلنا انه تعالى﴾ وتقدس ﴿عالم اما أن نعني انه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام﴾ المفهوم في الممكن، وعليه يبطل كلام الفصول من انـه بالنسبة الى الله تعالى منقول ، ويثبت مطلوبنا وهو ان المعنى في الـواجب والممكن واحد ﴿أو﴾ نعني من العالم فيه تعالى ﴿انه﴾ جل شأنه ﴿مصداق لما﴾ أي لوصف ﴿يقابل ذاك المعنى﴾ الانكشافي فيراد من العالم الجاهل ﴿فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً﴾ الله لااله الا هو عالم الغيب ولايعزب عنه شيء .

﴿واما ان لانعني﴾ من قولنا العالم ﴿شيئاً﴾ معلوماً لنا ﴿فتكون كما قلناه﴾

من كونها صرف اللقلقة وكـونها بلا معنى كما لايخفى . والعجب انـه جعل ذلك علة لعدم صدقها فى حق غيره وهو كما ترى ، وبالتأمل فيماذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحاكمة

قبيل هذا ﴿ من كونها ﴾ أي كون الالفاظ المشتقة ﴿صرف اللقلقة وكونها بـلا معنى﴾ مفهوم ﴿كما لايخفى﴾ . وحيث ان الفصول لايقول بالشقين الأخيرين من هذه المنفصلة فلابد له من الالتزام بالشق الاول ، وهو مبطل لكلامه ومثبت لمطلوبنا كما تقدم بيانه .

﴿والعجب انه﴾ أي صاحب الفصول ﴿جعل ذلك﴾ النقل بالنسبة اليه تعالى ﴿علة لعدم صدقها﴾ أي صدق الصفات بما لها من المعنى حين اطلاقها علـى الله تعالى ﴿في حق غيره﴾ تعالى أي لا تصدق في حق غيره بالنحو الذي تصدق به في حقه سبحانه .

والحاصل ان العالم مثلا يطلق على الله وعلى غيره ، وبمعناه المطلق على الله لايطلق على غيره ، وبمعناه المطلق على غيره لايطلق على الله ، ووجه العجب ما تقدم من ان الاطلاق بمعنى واحد ﴿وهو كما ترى﴾ أي عدم جواز الاطلاق في حق غيره بمعناه المطلق عليه تعالى .

﴿وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيمـا استدل من الجانبين ﴾ أي جانـب صاحب الفصول المفصل ، وجانب من قال بعدم اعتبار القيام مطلقاً ، أو المـراد القائلين باعتبار القيام مطلقاً كالاشعري والقائلين بعدمه كالمعتزلي[1] ﴿والمحاكمة

---

(١) أو ان من اعتبر قيام المبدأ ان اراد مايعم القيام بنحو العينية فهو صحيح،وان أراد القيام مع التغاير فغير صحيح .

بين الطرفين فتأمل .

بين الطرفين﴾ اما عطف على الخلل أي ظهر من كلامنا المحاكمة بين النافي والمثبت وتوضيحه : انّه لو أراد النافي لاعتبار القيام نفي القيام مع المغايرة بين المبدأ والذات فالحق معه، وان أراد نفي القيام مطلقاً ـ بمعنى نفي اعتبار التلبس بالمرة ـ فالحق مع المثبت .

واما عطف[1] على لفظة « ما استدل » أي ظهر الخلل في المحاكمة ، فيكون المعنى ظهر خلل محاكمة صاحب الفصول بين النافي والمثبت بما فصله، وتوضيحه ماتقدم من الجواب عن صاحب الفصول ﴿فتأمل﴾ .

قال العلامة المشكيني (ره) مالفظه : لعله اشارة الى ضعف المحاكمة ـ وهذا بناءاً على المعنى الاول كما لايخفى ـ بأن يقال: ان مراد القائلين بالاعتبار اعتباره بمعنى التلبس ، ومراد القائلين بعدم اعتباره هو عدم اعتباره بمعنى الحلول، لان كلام الاشعري ظاهر بل صريح في اعتبار القيام الحلولي ، ولذا التجأوا الى اثبات الكلام النفسي فالنزاع معنوي بينهما[2] انتهى .

ولابد هنا من التنبيه على أمر مهم جداً ، وهو انه : قد قامت البراهين العقلية والنقلية الكثيرة على انه لايمكن معرفة كنه ذات الله وصفاته ولايجوز اطلاق اسم أو وصف عليه تعالى لم يرد في كتاب أو سنة، حتى ان بعضاً منع من اطلاق كلمة الواجب أو واجب الوجود عليه تعالى وان كان معناه حاصلا ، كما انه لايجوز

---

(١) ويؤيد هذا الوجه قول المصنف « قده » في الفوائد : فقد انقدح بما حققناه مافي الاستدلال من الجانبين وفي المحاكمة بين الطرفين .

(٢) حاشية المشكيني على الكفاية ج١ ص٨٨ .

. . . .

اطلاق المنبت والزارع عليه تقدس مع قوله « انبتنا »[١] وقوله «أم نحن الزارعون»[٢] وهكذا ، فهو يأبى الحد والتوصيف والتفكر في كنه ذاته .

قال السيد الشبر (قدس الله سره) في حق اليقين مالفظه : اعلم انه لاسبيل للمخلوق الى معرفة كنه الخالق وحقيقته والاحاطة به جل شأنه كما قال عزوجل: « ولايحيطون به علماً »[٣] وقال تعالى «وماقدروا الله حق قدره»[٤] وفي الدعاء «سبحان من لايعلم ما هو الا هـو » وقال أمير المؤمنين عليه السلام : لاتقدر عظمة الله على قـدر عقلك فتكون من الهالكين . . . الى أن قال : وقال صلى الله عليه وآله : ان الله احتجب عـن العقول كما احتجب عن الابصار ، وان الملا الاعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم .

أقول : وروى ثقة الاسلام في الكافي ، عن أبي بصير ، عن الباقر عليه السلام قال: تكلموا في خلق الله ولاتتكلموا في الله تعالى ، فان الكلام في الله لايزداد صاحبه الا تحيراً[٥].

وعن الصادق عليه السلام قال ان الله يقول : « وأن الى ربك المنتهى » [٦] فـاذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا [٧].

وعن محمد بن مسلم قال : قال أبو عبدالله عليه السلام يا محمد ان الناس لا يـزال

---

(١) الحجر : ١٩ ــ الشعراء : ٧ ــ النمل : ٦٠ ــ لقمان : ١٠ ــ الصافات:١٤٦

(٢) الواقعة : ٦٤ .

(٣) طه : ١١٠ .

(٤) الانعام : ٩١ .

(٥) اصول الكافي ج١ ص٩٢ .

(٦) النجم : ٤٢ .

(٧) بحار الانوار ج١ ص٢٥٩ .

. . . .

بهم النطق حتى يتكلموا في الله فاذا سمعتم ذلك فقولوا : لااله الا الله الذي ليس كمثله شيء[١].

وعن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال : اياكم والتفكر في الله ، ولكن اذا أردتم أن تنظروا الى عظمته فانظروا الى عظيم خلقه[٢]... الى أن قال : وأما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة أسمائه وصفاته، وبها تتفاوت درجات الملائكة والانبياء والاولياء في معرفة الله عزوجل، فليس من يعلم انه قادر عالم على الجملة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والارض وخلق الارواح والاجساد واطلع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة ... الى أن قال : ولله در من قال :

والله لا موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد
علموا ولا جبريل وهو الى محل القدس يصعد
كلا ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد
من كنه ذاتك غير انك اوحدى الذات سرمد

الى أن قال: وكما يمتنع على غير الله تعالى معرفة كنه ذاته فكذا يمتنع معرفة كنه صفاته ، لان صفاته تعالى ـ كما عرفت ـ عين ذاته ، وكلما وصفه به العقلاء فانما هو على قدر أفهامهم وبحسب وسعهم، فانهم انما يصفونه بالصفات التي ألفوها وشاهدوها في أنفسهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها اليهم بنوع من المقايسة، ولو ذكر لهم من صفاته عزوجل ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه ،ككونه تعالى لا أول له ، ولا آخر ولا جزء له ، وليس في مكان ولا

(١) بحار الانوار ج١ ص٢٦٤ .
(٢) اصول الكافي ج١ ص٩٣ .

. . . .

زمان، وكان ولم يكن معه شيء، من زمان أو مكان أو ليل أو نهار أو ظلمة أوضياء لحاروا وتحيروا وعجزوا ولم يفهموا شيئاً، فتوصيفهم اياه سبحانه بأشرف طرفي النقيض كالعلم والجهل والقدرة والعجز والحياة والموت ، انما هو على قدرهم لاقدره وبحسبهم لا بحسبه، فسبحانه عما يصفون وتعالى شأنه عما يقولون.

ولذا قال باقر العلوم عليه السلام : هل سمي عالماً قادراً الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين، وكلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم، والباري تعالى واهب الحياة ومقدر الموت ، ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيتين - أي قرنين - فانهما كمالها ، وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لايكونان له، ولعل حال كثير من العقلاء كذلك فيما يصفون الله تعالى به (سبحان ربك رب العزة عما يصفون)،[1] ولذا ورد النهي عن وصفه تعالى بغير ما وصف به نفسه .

ثم قال :اعلم ان كلما يطلق عليه سبحانه وعلى غيره فانما تطلق عليهما بمعنيين مختلفين ليسا في درجة واحدة ، حتى ان الوجود الذي هو أعم الاشياء اشتراكاً لايشمله وغيره على نهج واحد ...

الى أن قال : وهكذا في سائر صفاته كالعلم والقدرة والارادة ..

الى أن قال: وواضع اللغات وضع هذه الاسامي أولا للخلق، لانها أسبق الى العقول والافهام، وفهم معانيها فى حقه تعالى عسر جداً وبيانها أعسر منه، بل كلما قيل في تقريبها الى الافهام فهو تبعيده من وجه كما تقدم في كلام أمير المؤمنين عليه السلام ان قيل كان ففي تأويل أزلية الوجود وان قيل لم يزل فعلى تأويل نفي العدم -[2]

(١) الصافات : ١٨٠ - الوافي للفيض ج١ ص ٨٩ .

(٢) حق اليقين للسيد عبدالله الشبر من ص ٤٤ الى ٤٨ .

السادس : الظاهر انـه لايعتبر في صدق المشتق وجريـه على الذات حقيقة التلبس بـالمبدأ حقيقة ،

انتهى كلامه رفع مقامه .

وعلى هذا فالكف عن هذا البحث كسائر الامور التي ذكرها المصنف(ره) بقوله « بقي أمور » اليق لانها لاترتبط بالاصول.

﴿السادس:﴾ من الامور الباقية في دفع اشتباه وقع من الفصول، وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي :

انه لو استند المشتق الى شيء كان هناك ثلاثة أمور يصلح كل واحد منها أن يكون حقيقة ويصلح أن يكون مجازاً: الاول الاسناد، الثاني معنى المشتق، الثالث فعلية المشتق .

مثلا لوقلنا: « الماء جار » وكان فعلا جارياً كانت الثلاثة حقيقة، وان لم يكن فعلا جارياً كان المشتق مجازاً بالنسبة الى الثالث، وحقيقة بالنسبة الى الاولين ، ولو قلنا للماء الراكد « الماء جار » لمشابهته بالماء الجاري بواسطة تموجه فعلا بالرياح، كان المشتق بالنسبة الى الاول والثالث حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازاً لعدم استعمال الجاري في معناه، ولو قلنا في حين جريان المطر من الميزاب « الميزاب جار » كان المشتق حقيقة بالنسبة الى الثاني والثالث ، لانه أريد نفس الجريان الحقيقي فعلا، ومجازاً بالنسبة الى الاول، لانه اسناد الى غير ماهو له .

اذا عرفت ذلك قلنا : محل الكلام في مسألة المشتق في المجاز في الكلمة أعني الثاني، لافي المجاز في الاسناد أي الاول، فان ﴿الظاهر انه لايعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس﴾ أي تلبس المشتق ﴿ بالمبدأ حقيقة

وبلاواسطة فى العروض كما فى الماء الجارى ، بل يكفى التلبس به ولو مجـازاً ، ومع هذه الواسطة كما فى الميزاب الجارى فاسناد الجريان الى الميزاب وان كان اسنـاداً الى غيرما هوله وبالمجاز الا انه فى الاسناد لافى الكلمة ، فالمشتق فى مثل المثال بماهو مشتق قـد استعمل فى معناه الحقيقى وان كان مبدؤه مسنداً الى الميزاب بالاسناد المجازى ، ولامنافاة بينهما أصلا كمالا يخفى .

وبلاواسطة في العروض﴾ فلايشترط أن يكون ﴿كما في الماء الجاري﴾ الذي كان المشتق حقيقة لاجل قيام الجريان بالماء حقيقة، ﴿بل يكفي﴾ في صدق المشتق على نحو الحقيقة ﴿التلبس به﴾ أي تلبس الذات بالمبدأ ﴿ولو﴾ كان تلبسها به ﴿مجازاً و﴾ كان ﴿مع هذه الواسطة﴾ أي الواسطة في العروض ﴿كما فـي الميزاب الجاري﴾ فان الجاري هنا حقيقة قـيام مبدئه ـ وهو الجريان ـ بالذات التي هي الميزاب وان كان قيامه بها بواسطة الماء ﴿فاسناد الجريان الى الميزاب وان كان اسناداً الى غير ماهو له وبالمجاز﴾ كما هو ظاهر ﴿الا انه﴾ مجاز ﴿في الاسناد﴾ نحو « أنبت الربيع البقل » ﴿لا﴾ انه مجاز ﴿في الكلمة﴾ نحو أسد يرمي ﴿فالمشتق﴾ كالجاري ﴿في مثل﴾ هذا ﴿المثال بما هو مشتق﴾ وكلمة ﴿قد استعمل في معناه الحقيقي﴾ الموضوع له لغة ، اذ معنى الجاري هنا ذات ثبت لها الجرى ﴿وان كان مبدؤه﴾ وهو الجريان ﴿مسنداً الى الميزاب بالاسناد المجازي﴾ الذي يسمى بالمجاز العقلي في علم البلاغة ﴿ولا منافاة بينهما﴾ أي بين كون الكلمة حقيقة والاسناد مجازاً ﴿أصلا كما لايخفى﴾ بأدنى تأمل، فان كل واحد من الحقيقة العقلية والمجاز العقلي ينقسم باعتبار الطرفين الى أربعة أقسام:

ولكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة .

وكأنه من باب الخلط بين المجاز فى الاسناد والمجاز فى الكلمة ،

حقيقية كل منهما لغة نحو « انبت الربيع » و « أنبت الله » .

ومجازيتهما نحو « أحيي شباب الزمان » و « أحيي أمر الله » .

وحقيقية الاول مع مجازية الثاني نحو « انبت شباب الزمان » و « انبت امر الله » .

وبالعكس نحو « أحيي الربيع » و « أحيي الله » .

﴿ولكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الاسناد الحقيقي﴾ بين مبدأ المشتق والذات ﴿في﴾ ما اذا أريد ﴿صدق المشتق حقيقة﴾ فانه قال مالفظه : الثالث يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض . ثم قال : وانما قلنا من دون واسطة في المقام احترازاً عن القائم بواسطة، فانه لايصدق الامجازاً ،كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون، فانه يقال الحركة سريعة واللون شديد ولايقال الجسم سريع أوشديد[1] انتهى .

﴿وكأنه﴾ أي اشتراط الفصول ﴿من باب الخلط بين المجاز في الاسناد﴾ الذي لايضر بكون الكلمة حقيقة ﴿و﴾ بين ﴿المجاز في الكلمة﴾. والحاصل انه لم يفرق بين المقام الاول والثاني، فجعل مجازية المقام الاول موجباً لمجازية

---

(١) الفصول فى تنبيهات المشتق ص ٦٢ .

وهو ههنا محل الكلام بين الاعلام والحمد لله وهـو خير ختام .

الثاني[1] ﴿وهو﴾ أي المجاز في الكلمة ﴿ههنا﴾ أي في بحث المشتق ﴿محل الكلام بين الاعلام﴾ لا المجاز في الاسناد[2] ﴿والحمـد لله﴾ رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين ﴿وهو خير ختام﴾ .

---

(١) النسخ فى هذه العبارة مختلفة ونحن اتبعنا نسخة الفوائد .

(٢) قال العلامة المشكينى « ره » : فهنا مقامان (الاول) استعمال المشتق فى مفهومه (الثانى) تطبيقه على الموضوع الذى هو عبارة عن الاسناد والصدق ، فالظاهر ان النزاع بينهما فى المقام الاول ، فالحق مع المصنف ، لان كون الاسناد والتطبيق مجازاً لا يستلزم تجوزاً فى الكلمة. حاشية المشكينى ج١ ص ٨٩ .

المقصد الاول

فى الاوامر

وفيه فصول :

(الاول) : فيما يتعلق بمادة الامر من الجهات وهى عديدة :

« الاولى » : انه قد ذكر للفظ الامر معان متعددة : منها الطلب كما يقال أمره بكذا ، ومنها الشأن

المقصد الاول

فى الاوامر

وفيه فصول :

الفصل الاول

﴿فيما يتعلق بمادة الامر﴾ أي ـ ام ر ـ *﴿من الجهات وهي عديدة﴾* والمذكور منها هنا اربعة :

« الجهة الاولى »

فى معانى لفظ الامر

اعلم *﴿أنه قد ذكر للفظ الامر معان متعددة : منها الطلب﴾* بحيث يكون معنى أمر طلب *﴿كما يقال أمره بكذا﴾* بمعنى طلبه منه، *﴿ومنها الشأن﴾* ومعناه

كما يقال شغله أمر كذا ، ومنها الفعل كما فى قوله تعالى : « وما أمر فرعون برشيد »[١] ومنها الفعل العجيب كما فى قوله تعالى : « فلما جاء أمرنا »[٢] ، ومنها الشيء كما تقول : رأيت اليوم أمراً عجيباً .

ومنها : الحادثة ، ومنها الغرض كما تقول : جاء زيد لامر كذا .

ولا يخفى ان عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم

بديهي وقد يفسر بالحال ﴿كما يقال شغله امر كذا﴾ أي شأنه .

﴿ومنها : الفعل﴾ مطلقاً بمعناه اللغوي ﴿كما في قوله تعالى « وما أمر فرعون برشيد » ﴾ أي فعله، ﴿ومنها الفعل العجيب﴾ وهو اخص مماقبله ﴿كما في قوله تعالى « فلما جاء امرنا » ﴾ أي فعلنا العجيب ، ﴿ومنها الشيء﴾ مطلقاً ﴿كما تقول رأيت اليوم أمراً عجيباً﴾ أي شيئاً عجيباً ﴿ومنها الحادثة﴾ نحو وقع في البلد امر أي حادثة، ﴿ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لامر كذا﴾ أي للغرض الفلاني .

﴿ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه من﴾ باب ﴿اشتباه المصداق بالمفهوم﴾ .

«المصداق» ما يصدق عليه اللفظ. «والمفهوم» ما يفهم من اللفظ أي معناه ، فلو قيل «جائني رجل» كان المفهوم من لفظة رجل فرد من افراد الانسان المذكر المرادف لقولنا في الفارسية «مرد» ، ومصداقه أي الذي جاء خارجاً يمكن أن يكون زيداً أو غيره .

اذا عرفت ذلك فنقول : الرجل مستعمل في هذا المصداق الخاص ولا يلزم

---

(١) هود : ٩٧ .

(٢) هود : ٦٦ – ٨٢ .

ضرورة ان الامر فی جاء زيد لامر كذا مااستعمل فی معنی الغرض، بل اللام قد دل على الغرض ، نعم يكون مدخوله مصداقه فـافهم . وهكذا الحال فی قولـه تعالى : « فلما جاء أمرنا »[1] يكون مصداقاً للتعجب لامستعملا فی مفهومه ، وكذا فی الحادثة

منه أن يكون مفهوم الرجل زيداً ، فلو عد احد من معاني الرجل زيداً كان خطأ ، لانه جعل المصداق مكان المفهوم ، وفيما نحن فيه كذلك ﴿ ضرورة أن ﴾ لفظ ﴿الامر في﴾ مثال ﴿جاء زيد لامر كذا﴾ الذي تقدم ﴿ما استعمل﴾ أي لم يستعمل ﴿في معنى الغرض ، بل اللام قد دل على﴾ مفهوم ﴿الغرض﴾ والامر مستعمل بمعنى الشيء . ﴿نعم يكون مدخوله﴾ أي مدخول اللام ﴿مصداقه﴾ أي مصداق الغرض ، فلو قال جئت لامر وكان جائياً للزيارة فالزيارة مصداق الغرض الكلي .

والحاصل ان هنا كلياً هو الغرض الصادق على جزئيات الاغراض، ومصداقاً وهو الزيارة ، ولفظ الامر في المثال مستعمل في الفرد لا في الكلي ﴿فافهم﴾.

قال العلامة القوچاني : لعله اشارة الى انه كذلك اذا استعمل بلا اضافة الى شيء ، وأما اذا استعمل معها كقولك «جئتك لامر كذا» فلا يبعد استعماله في مفهوم الغرض لانه بمنزلة ان يقال لغرض كذا[2] انتهى .

﴿وهكذا الحال في قوله تعالى «فلما جاء أمرنا»﴾ الذي ادعي انه بمعنى الفعل العجيب ، فانه غير صحيح اذ الامر في الاية ﴿يكون مصداقاً للتعجب﴾ أي ما يتعجب منه ﴿لا مستعملا في مفهومه﴾ كما توهم، ﴿وكذا﴾ الحال ﴿في الحادثة

---

(١) هود : ٦٦ – ٨٢ .

(٢) حاشية القوچانی على الكفاية ص٥٢ ج١ ط طهران ١٣٤٢ .

والشأن ، وبذلك ظهر مافى دعوى الفصول من كون لفظ الامر حقيقة فى المعنيين الاولين ولا يبعد دعوى كونه حقيقة فى الطلب فى الجملة والشيء .

هـذا بحسب العرف واللغة ، وأما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على انه حقيقة فى القول المخصوص ومجاز فى غيره ، ولا يخفى انه عليه

والشأن﴾ فان عدهما من معاني الامر من باب اشتباه المفهوم بالمصداق .

﴿وبذلك﴾ الذي ذكرنا من الفرق بين المفهوم والمصداق ﴿ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الامر حقيقة في المعنيين الاولين﴾ فقط أي الطلب والشأن، وقد ادعي التبادر والنقل عن اللغويين بالنسبة اليهما ﴿ولا يبعد﴾ بقرينة التبادر ﴿دعوى كونه حقيقة في﴾ معنيين: الاول ﴿الطلب﴾ وهو المعنى الاول لكن لامطلقاً بل ﴿في الجملة﴾ بحسب الخصوصيات التي سنذكرها من كون الطلب بالصيغة ونحوه .

﴿و﴾ الثاني ﴿الشيء﴾ من غير فرق بين ان يكون غرضاً أو حادثة أو غيرهما ، وأما بقية المعاني التي انهاها بعضهم الى أربعة عشر كما عن البدائع وغيره فان دخل تحت أحد هذين فهو والا كان مجازاً .

و ﴿هذا﴾ الذي ذكرنا من اختصاصه بهذين المعنيين انما هو ﴿بحسب العرف واللغة﴾ فتأمل .

﴿وأما﴾ معنى الامر ﴿بحسب الاصطلاح﴾ المتداول في ألسنة الفقهاء والاصوليين ﴿فقد نقل الاتفاق على انه حقيقة في القول المخصوص﴾ وهي صيغة افعل ﴿ومجاز في غيره﴾ مطلقاً ، ﴿ولا يخفى﴾ عليك ﴿انه عليه﴾ أي

لا يمكن منه الاشتقاق ، فان معناه حينئذ لا يكون معنى حدثياً ، مع ان الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لابالمعنى الاخر فتدبر .

ان الامر بناءاً على كونه موضوعاً للقول المخصوص ﴿لايمكن منه الاشتقاق﴾ كأن يقال مثلا أمر بمعنى قال القول المخصوص ، ويأمر بمعنى يقول القول المخصوص وهكذا.

هذا اذا كان المراد وضعه للقول بمعنى المصدر أي التلفظ بالصيغة واضح لانه حينئذ يكون من قبيل الاعلام فكما لايمكن الاشتقاق من زيد وعمرو كذلك من الامر ، وأما اذا كان المراد وضعه للقول بمعنى اسم المصدر وهو مجرد اللفظ الخاص فوجه عدم الاشتقاق أوضح ، اذ يكون حال لفظ الامر حال لفظ الاسم والفعل والحرف حيث يكون اسماً كسائر أسماء الاجناس ، فكما لايصح الاشتقاق من لفظ الاسم بالنسبة الى من تلفظ أو يتلفظ به ، كذلك لايصح الاشتقاق من لفظ الامر بالنسبة الى من يتلفظ أو تلفظ به ، ﴿فان معناه﴾ أي معنى الامر ﴿حينئذ﴾ أي حين وضعه للقول المخصوص ﴿لايكون معنى حدثياً﴾ وكل غير حدثي لايشتق منه بداهة ﴿مع﴾ ان ماذكر غير مستقيم لبداهة صحة الاشتقاق من الامر.

والحاصل : ان الامر لوكان موضوعاً للقول المخصوص ازم عدم الاشتقاق منه ، لكن اللازم باطل ، فالملزوم مثله ، بيان بطلان اللازم : ﴿ان الاشتقاقات منه﴾ أي من لفظ الامر ﴿ظاهراً تكون﴾ من الامر الذي هو ﴿بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم﴾ فانهم اذا قالوا أمر أرادوا أنه تلفظ بالقول المخصوص وهكذا، و ﴿لا﴾ يكون الاشتقاقات من الامر ﴿بالمعنى الاخر﴾ غير المصطلح ﴿فتدبر﴾ .

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لانفسه تعبيراً عنه بما يدل عليه .

نعم القول المخصوص ـ أى صيغة الامر ـ اذا أراد العالى بها الطلب يكون من مصاديق الامر،

قال المشكيني (ره): فيه منع الظهور المذكور أولا، وظهور كون الاشتقاق منه بماله من المعنى العرفي ثانياً[1] ـ انتهى . ويمكن أن يكون وجهه ان لفظ الامر المصطلح مصدر بمعنى التلفظ بلفظ دال على الطلب من حيث صدوره من المتكلم فيكون معنى لفظ الامر معنى حدثياً قابلا للاشتقاق منه ، وتفصيل ذلك موكول الى حاشية السلطان .

﴿و﴾ لكن ﴿يمكن﴾ الجواب عما تقدم من أنه لو كان موضوعاً للقول كيف يصح الاشتقاق منه ؟ بما حاصله: ﴿أن يكون مرادهم به﴾ أي بما ذكروا من كون لفظ الامر موضوعاً للقول ﴿هو الطلب بالقول﴾ فهو مدلول الامر ﴿لانفسه﴾ أي نفس القول حتى يكون جامداً ، وانما ذكروا القول مكان الطلب بالقول ﴿تعبيراً عنه﴾ أي عن الطلب ﴿بما﴾ أى القول ﴿يدل عليه﴾ أي على الطلب ، فذكروا القول الذى يدل على الطلب وأرادوا الطلب .

وحيث بين أن معنى الامر اصطلاحاً هو الطلب بالقول استدرك بقوله : ﴿نعم﴾ قد يطلق الامر على نفس ﴿القول المخصوص ، أي صيغة الامر﴾ كاضرب مثلا لكن ﴿اذا أراد﴾ الشخص ﴿العالي بها﴾ أي بهذه الصيغة ﴿الطلب﴾ من السافل ، ولايخفى ان اطلاق الامر حينئذ على القول لانه ﴿يكون من مصاديق الامر﴾ كما هو من مصاديق الطلب . والحاصل أنه لما وضع الامر للطلب بالقول

---

(١) حاشية المشكينى ج١ ص٩٠ .

لكنه بماهو طلب مطلق أو مخصوص. وكيف كان فالامر سهل لو ثبت النقل ولامشاحة فى الاصطلاح ، وانما المهم بيان ماهو معناه عرفاً ولغة ليحمل عليه فيما اذا ورد بلاقرينة ،

كان مصداق الطلب مصداقاً للامر ، لبداهة أن مصداق أحد المتساويين مصداق للاخر .

﴿لكنه﴾ أي لكن هذا القول المخصوص يكون من مصاديق الامر ﴿بما هو﴾ مصداق من مصاديق ﴿طلب مطلق﴾ من غير نظر الى جهة علو الطالب ﴿أو﴾ بما هو مصداق من مصاديق طلب ﴿مخصوص﴾ بالنظر الى طلب العالي وقوله «بما هو» الخ أي صدق الامر عليه بما هو طلب لا بما هو قول مخصوص لانا أنكرنا كون الامر موضوعاً للقول ومثال ذلك : أنه لو وضع «العالم» للمتلبس بالعلم ، فصدق العالم على زيد انما هو بملاحظة تلبسه بالعلم ، لا بما هو زيد لعدم وضع العالم لزيد فتبصر .

﴿وكيف كان فالامر سهل لو ثبت النقل﴾ عن معناه العرفي واللغوي الى الاصطلاحي كما تقدم ﴿ولامشاحة في الاصطلاح﴾ لو ثبت ، ووجه سهولة الامر عدم الاهتمام بمعناه الاصطلاحي ، لعدم ترتب فائدة عليه ﴿وانما المهم﴾ الذي يجب البحث عنه ﴿بيان ماهو معناه عرفاً ولغة﴾ اذ محط النظر هو الخطابات الشرعية التي وردت على مقتضى العرف حسب قوله تعالى : «وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه»[1] فاللازم أن يبين معنى الامر في عرف الشارع ﴿ليحمل عليه﴾ أي على ذلك المعنى ﴿فيما اذا ورد﴾ الامر ﴿بلا قرينة﴾ تفيد المراد

---

(١) ابراهيم : ٤ .

وقد استعمل فى غير واحد من المعانى فى الكتاب والسنة ، ولا حجة على انه على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقة والمجاز .

وماذكر فى الترجيح عند تعارض هذه الاحوال لو سلم ولم يعارض بمثله ، فلادليل على الترجيح به ، فلابد مع التعارض من الرجوع الى الاصل فى مقام العمل . نعم لو علم ظهوره فى أحد معانيه ، ولو احتمل انه كان للانسباق من الاطلاق

منه ﴿و﴾ نحن بعد التتبع وجدنا أنه ﴿قد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب﴾ الحكيم ﴿والسنة﴾ المقدسة .

﴿ولاحجة على أنه على نحوالاشتراك اللفظي﴾ بأن يكون اللفظ موضوعاً لكل واحد من تلك المعاني ابتداءاً ﴿أو﴾ الاشتراك ﴿المعنوي﴾ بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد جامع بين تلك المعاني ﴿أو﴾ أن اللفظ بنحو ﴿الحقيقة﴾ في بعض ﴿والمجاز﴾ في بعض آخر ﴿ وماذكر في ﴾ الامر الثامن من ﴿ الترجيح عند تعارض هذه الاحوال ﴾ الثلاثة وغيرها ﴿ لو سلم ﴾ كونها مرجحة في نفسها ﴿ ولم يعارض بمثله ﴾ كما تقدّم بيانه ﴿فلادليل على الترجيح به﴾ مالم يوجب ظهور اللفظ ﴿فلابد مع التعارض﴾ بين احتمالى الحقيقة والمجاز أو الاشتراك اللفظي والمعنوي ﴿ من الرجوع الى الاصل في مقام العمل﴾ من البراءة والاستصحاب وغيرهما حسب اختلاف المقامات .

﴿نعم لوعلم ظهوره﴾ أي ظهور لفظ الامر ﴿في أحد معانيه ولو احتمل انه﴾ أي الظهور ﴿كان للانسباق من الاطلاق﴾ بأن لم يعلم أن هذا الظهور

فليحمل عليه ، وان لم يعلم انه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه كما لا يبعد أن يكون كذلك فى المعنى الاول .

(الجهة الثانية) الظاهر اعتبار العلو فى معنى الامر ، فلايكون الطلب من السافل أو المساوى أمراً ولو أطلق عليه

ناش من الوضع، أوناش من الانصراف لكثرة الاستعمال، مع عدم كون اللفظ موضوعاً له بالخصوص ﴿فليحمل﴾ اللفظ ﴿عليه﴾ أي على ذلك المعنى الظاهر لكون الظهور حجة ، وحينئذ فلامجال للاصل العملي ﴿وان لم يعلم أنه﴾ أى الامر ﴿ حقيقة فيه ﴾ أى في هذا المعنى الظاهر ﴿بالخصوص أو ﴾ حقيقة ﴿فيمايعمه﴾ بل ولو احتمل كون الظهور لاجل قرينة عامة، بأن كان اللفظ مجازاً فيه ﴿كما لايبعد أن يكون﴾ لفظ الامر ﴿كذلك﴾ أي ظاهراً ﴿في المعنى الاول﴾ وهو الطلب .

ولايذهب عليك أن هذا الكلام ظاهر التنافي لماتقدم منه قدس سره من قوله «ولايبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء» فتأمل .

« اعتبار العلو »

﴿الجهة الثانية﴾ في أن الطلب الذي هو معنى الامر يعتبر فيه كونه من العالي أم لا ، و﴿الظاهر﴾ بقرينة التبادر ﴿اعتبار العلو في معنى الامر﴾ فانه اذا قيل « أمر زيد عمرواً بكذا » فهم منه أن زيداً عال ولو كان السامع لايعرف زيداً ولا عمرواً، فملاك صدق الامر وجود جهة العلو في الامر بأن يصدر الطلب منه ﴿فلايكون الطلب من﴾ الشخص ﴿ السافل أو المساوي ﴾ بالنسبة الى المطلوب منه ﴿ أمراً ﴾ في الاصطلاح ﴿ولو اطلق عليه ﴾ أي على طلبهما

كان بنحو من العناية، كما ان الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالى أمراً، ولو كان مستخفضاً بجناحه .

وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف ، وتقبيح الطالب السافل

لفظ الامر ﴿ كان بنحو من العنايـة ﴾ والمجاز ، وذلك للمشابهة في الصورة لكن قد جرى اصطلاح النحاة على تسمية مطلق ماكان بصيغه افعل بالامر كما لايخفى .

ثم هل يعتبر في صدق الامر علاوة على علـو الطالب استعلاؤه، بأن يطلب بعنوان المولوية والسيادة ﴿كما﴾ اعتبر علوه أم لايعتبر؟ ﴿ان الظاهر﴾ بقرينة التبادر أيضاً ﴿عدم اعتبار الاستعلاء﴾ . نعم يعتبر عدم كونـه على نحو الارشاد والشفاعة، وعلى هذا ﴿فيكون الطلب من﴾ الشخص ﴿العالي أمراً ولو كان﴾ في مقام الطلب ﴿مستخفضاً بجناحه﴾ .

(فائدة) استخفاض الجناح كنايـة عن التذلل والخضوع ، وهو مأخوذ من خضوع الطائر لامه بخفض جناحه .

ثم انه تحصل مماتقدم اعتبار العلو في الامر ، لا الاستعلاء ﴿واما احتمال اعتبار احدهما﴾ على سبيل منـع الخلو، بأن يكون الشرط في صدق الامر اما اعتبار العلو ولو استخفض الطالب ، واما الاستعلاء ولو لم يكن عالياً ، كماذهب اليه بعض الاساطين بدليل تقبيح السافل المستعلى بقولهم لم تأمره ؟ فيعلـم من ذلك كفاية الاستعلاء في صدق الامر ﴿فضعيف﴾ لم يقم عليه دليل، بل صحة السلب دليل عدمه .

﴿ و ﴾ اما ماستدل به من ﴿ تقبيح ﴾ العقلاء فعـل ﴿ الطالب السافـل

من العالى المستعلى عليه وتوبيخه بمثل انك لم تأمره، انما هو على استعلائه لاعلى أمره حقيقة بعد استعلائه، وانما يكون اطلاق الامر على طلبه بحسب ماهو قضية استعلائه .

وكيف كان، ففى صحة سلب الامر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية .

من العالي﴾ حين كان بصورة ﴿المستعلى عليه وتوبيخه بمثل انك لم تأمره ؟﴾ فغير صحيح وبيانه يحتاج الى مقدمه، وهي: أن موضع الاستدلال بهذا الدليل امران :

«الاول» تقبيح العقلاء، وجه الدلالة أن التقبيح اما راجع الى المادة وعدم قبحها بديهي واما راجع الى الهيئة، وهي اما أمر أوالتماس، وحيث لاقبح في الثاني فلابد أن يكون في الاول .

«الثاني» تسمية العقلاء هذا الطلب أمراً .

اذا عرفت ذلك قلنا : هذا الاستدلال غير مستقيم ، امّا التقبيح فـ ﴿ انما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائـه ﴾ فلايكون دليلا على صدق الامر .

﴿و﴾اما تسمية العقلاء ذلك الطلب أمراً فنقول: ﴿انما يكون اطلاق الامر على طلبه﴾ مجازاً لا حقيقة ﴿بحسب ماهو قضية﴾ أي مقتضى ﴿استعلائـه﴾ وعلاقة المجاز المشابهة بين العالي والمستعلى، مع أنه لولم نعلم كون لفظ الامر هنا حقيقة أومجازاً لم يمكن التمسك به لاثبات الحقيقة، اذ الاستعمال اعم .

﴿وكيف كان﴾ المطلب ﴿ففي صحة سلب الامـر عن طلب﴾ الشخص ﴿ السافل ولوكان مستعلياً﴾ في مقام الطلب ﴿كفاية ﴾ لاثبات مجازية اطلاق

(الجهة الثالثة) لايبعد كون لفظ الامر حقيقة فى الوجوب ، لانسباقه عنه عند اطلاقه. ويؤيده قوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره »[1] .

الامر عليه .

« افادة الامر الوجوب »

﴿الجهة الثالثة﴾ :

فى معنى مادة الامر

﴿لايبعد كون لفظ الامر﴾ أى ـ ا، م، ر ـ ﴿حقيقة في الوجوب﴾ فقط ، فلو قال: « أمره » كان المعنى أوجب عليه، وذلك ﴿لانسباقه﴾ أي الوجوب ﴿عنه﴾ أي عن لفظ الامر ﴿عند اطلاقه﴾ من دون قرينة ، بل وصحة الحمل كما قيل . ﴿ويؤيده﴾ أي كون الامر للوجوب بعض الاستعمالات نحو ﴿قوله تعالى «فليحذر الذين يخالفون عن أمره »﴾ .

وجه الدلالة ماذكره في المعالم من قوله : حيث هدد سبحانه مخالف الامر، والتهديد دليل الوجوب .

فان قيل : الاية انّما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحذر ، ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه .

قلنا: هذا الامر للايجاب والالزام قطعاً، اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو اباحته ، ومع التنزل (عن كونه للوجوب) فلا اقل من دلالته على حسن

(١) سورة النور: ٦٣ .

وقوله صلى الله عليه وآله : لولا ان أشق على أمتى لامرتهم بالسواك[١] .

وقوله صلى الله عليه وآله لبريرة

الحذر، ولاريب انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب، اذ لولم يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفهاً وعبثاً ، وذلك محال على الله سبحانه ، واذا ثبت وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب[٢] انتهى .

ثم ان وجه كون الاية مؤيدة لادليلا أن غاية مايدل أنه استعمل الامر للوجوب والاستعمال أعم من الحقيقة كما لايخفى، بل قد عرفت أن فهم الوجوب هنا بقرينة مادة الحذر .

﴿وقوله ﷺ﴾ في الحديث المشهور: ﴿لولا أن اشق على امتي لامرتهم بالسواك﴾ وجه الدلالة أن المشقة انما تكون في الالزام لا في الندب ، فلولم يكن الامر للوجوب لم تكن المشقة مانعة عنه، ووجه عدم كونه دليلا أنه استعمال وهو أعم كما تقدم ، مع أنه فهم الوجوب بقرينة المشقة .

﴿وقوله ﷺ﴾ أيضاً ﴿لبريرة﴾ فيما رواه في مستدرك الوسائل في الباب السادس والثلاثين من أبواب نكاح العبيد والاماء عن عوالي اللثالي مالفظه: روى ابن عباس ان زوج بريرة كان عبداً أسود، يقال له « مغيث » كأني أنظر اليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تجري على لحيته .

فقال النبي ﷺ للعباس : ياعباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة ، ومن

---

(١) الفقيه ج١٨ - الوسائل ج١ ص٢٥٤ .

(٢) المعالم ص٤٠ ط الاسلامية بطهران .

بعد قولها : أتأمرني يارسول الله ؟ لا ـ بل انما أنا شافع الى غير ذلك

بغض بريرة مغيثاً ؟ فقال لها النبي ﷺ : لو راجعته فانه أبو ولدك . فقالت : يا رسول الله تأمرني ؟ قال : لا، انما أنا شفيع. فقالت : لا حاجة لي فيه [1] ـ انتهى.

وقصة بريرة كما رواها في الوسائل أن بريرة كانت عند زوج لها وهي مملوكة فاشترتها عائشة واعتقتها فخيّرها رسول الله ﷺ وقال ان شاءت أن تقر عند زوجها وان شاءت فارقته [2] ـ انتهى .

أقول: انما خيّرها رسول الله ﷺ لان الامة اذا كانت زوجة العبد ثم اعتقت، تخيرت في فسخ عقدها وعدمه .

ثم ان وجه الاستدلال بهذا الحديث أن قوله ﷺ لبريرة ﴿بعد قولها: أتأمرني يارسول الله؟ لا ـ بل انما أنا شافع﴾ أو : لا انما أنا شفيع ـ كما في لفظ الرواية تدل على أن الامر للوجوب ، اذ لو لم يكن للوجوب ماكان لاستفهام بريرة معنى وكذلك لقول النبي ﷺ : لا، ووجه كونه مؤيداً لا دليلا ـ بعد كون الاستعمال أعم من الحقيقة ـ وجود القرينة وهي مقابلته بالشفاعة ثم ان الشفاعة طلب يرجع فائدته الى ثالث ، وجعلها بعضهم مقابلا للامر والالتماس والسؤال ، نظراً الى عدم انحصارها في العالي أو الداني أو المساوى التي كانت شرائط الثلاثة الاول [3] ﴿الى غير ذلك﴾ .

فان قلت : ماوجه جعلكم الادلة الثلاثة مؤيدات مع أن اصالة عدم القرينة

---

(١) عوالى اللئالى ج٣ ص٣٤٩ .

(٢) وسائل الشيعة ج٧ ص٥٥٩ .

(٣) قال العلامة المشكيني : ربما يقال بسلامة خبر بريرة عنها ، لان الاستشهاد فيه بفهم النبى (ص) للوجوب من اطلاقه لاباصالة عدم القرينة ، والظاهر كون فهمه مستنداً الى حاق اللفظ (حاشية المشكيني ج١ ص٩٣) .

وصحة الاحتجاج على العبد ، ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره ، وتوبيخه على مجرد مخالفته كما فى قوله تعالى : « مامنعك ألا تسجد اذ أمرتك »[١]

تفيد الحقيقة ؟

قلت: اصالة عدم القرينة انما تكون لتعيين المراد، لا لكون الاستعمال بعد معلومية المراد على وجه الحقيقة أو المجاز ﴿وصحة الاحتجاج﴾ عطف على لانسباقه وعلى هذا يكون دليلا، والظاهر انه عطف على قوله «قوله تعالى فليحذر» فيكون مؤيداً أي يدل على كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب صحة احتجاج المولى ﴿على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره﴾ فيما لو طلب منه شيئاً بلفظ الامر فلم يفعل فانه يحسن عند العقلاء عقوبته ﴿وتوبيخه على مجرد مخالفته﴾ ولو لم يكن قرينة أصلا ﴿كما﴾ ترى أن الله سبحانه لام ابليس ﴿في قوله تعالى «ما منعك ألا تسجد اذ أمرتك»﴾ وجه الدلالة أنه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر ولو كان الامر أعم من الوجوب لم يكن مرتباً، فان ما يرتب على الخاص لا يصح ترتبه على العام الا مجازاً .

مثلا: لو كان المحظور ادخال الانسان في الدار لم يصح في مقام المؤاخذة أن يقول المولى لعبده «لم ادخلت الحيوان» الا توسعاً، ووجه كونه مؤيداً لا دليلا ما تقدم من كون الاستعمال أعم مضافاً الى وجود القرينة .

ثم ان وجه الاستدلال بهذه الاية على كون المادة للوجوب ـ كما هنا ـ غير الاستدلال على كون الصيغة للوجوب كما في المعالم .

---

(١) الاعراف : ١٢ .

وتقسيمه الى الايجاب والاستحباب انما يكون قرينة على ارادة المعنى الاعم منه فى مقام تقسيمه، وصحة الاستعمال فى معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة كما لايخفى .

(تنبيه) قال في المغنى في باب اللام: «الثالث» لاالزائدة الداخلة في الكلام لمجرد تقويته وتوكيده، نحو مامنعك اذ رأيتهم ضلوا الاتتبعن[١]. مامنعك ألا تسجد[٢]. وتوضحه الاية الاخرى ما منعك أن تسجد[٣]ـ انتهى .

وقال في الغنية بعد نقله الاشكال عن الرازي في زيادة اللام : فأول على أن مااستفهامية للانكار، معناه أي شيء منعك عن السجود، أوعلى أنه ذكر المنع واريد الداعي، فكأنه قيل مادعاك الى أن لاتسجد .

﴿و﴾ أعلم أنه قد ذهب جماعة الى أن الامر حقيقة في الأعم من الوجوب والاستحباب على نحو الاشتراك المعنوي ، واستدلوا لذلك بصحة ﴿تقسيمه الى الايجاب والاستحباب﴾ بأن يقال: الامر اما واجب أومستحب، ولولا أنه كان مشتركاً لم يصح التقسيم ، اذ تقسيم الشيء الى نفسه وغيره محال، وفيه انه ﴿انمايكون قرينة على ارادة المعنى الاعم منه﴾ أي من الايجاب ﴿في مقام تقسيمه و﴾ هذا لايوجب كونه مشتركاً اذ هذا التقسيم انّما يثبت ﴿صحة الاستعمال في معنى﴾ مشترك وصحة الاستعمال ﴿أعم من كونه على نحو الحقيقة كمالايخفى﴾ ومر غير مرة، نعم اذا أحرز أن التقسيم بلاعناية كان مفيداً، وأنى

---

(١) طه : ٩٢ .

(٢) الاعراف : ١٢ .

(٣) ص : ٧٥ .

وأما مافيد من ان الاستعمال فيهما ثابت، فلولم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد لمامرت الاشارة اليه في الجهة الاولى وفي تعارض الاحوال فراجع ، والاستدلال بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهو فعل المأمور به، فيه مالايخفى من منع الكبرى لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي

لهم باثبات ذلك .

﴿وأما مافيد﴾ في وجه الاشتراك المعنوي ﴿من أن الاستعمال فيهما﴾ أي الوجوب والندب ﴿ثابت﴾ قطعاً ﴿فلولم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم﴾ احد أمرين ﴿الاشتراك﴾ اللفظي اذا كان لكل واحد منهما وضع على حده ﴿أو﴾ الحقيقة و ﴿المجاز﴾ اذا كان الوضع لاحدهما فقط، وحين دار الامر بين هذه الثلاثة فالاشتراك المعنوي خير من قسيميه كما تقرر في بحث تعارض الاحوال، فلابد من الاشتراك المعنوي ترجيحاً للراجح على المرجوح ﴿فهو غير مفيد﴾ جواب اما ﴿لمامرت الاشارة اليه في الجهة الاولى﴾ من قوله «وماذكر في الترجيح عند تعارض هذه الاحوال» الخ ﴿وفي﴾ الامر الثامن في بحث ﴿تعارض الاحوال﴾ من أن هذه الوجوه الاستحسانية لاتثبت الوضع، وانما الملاك هو حصول الظهور ﴿فراجع﴾ وتذكر .

﴿و﴾ أما ماذكروا أيضاً من ﴿الاستدلال﴾ على الاشتراك المعنوي ﴿بأن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به﴾ فالمندوب مأمور به بعد حذف المضافين، فيرد عليه بأن ﴿فيه مالايخفى من﴾ الاشكال اذ لنا ﴿منع الكبرى﴾ أي قوله «وكل طاعة» الخ ﴿لو اريد من المأمور به معناه الحقيقي﴾ اذ لانسلم أن كل طاعة فهو فعل المأمور به الحقيقي، فان بين الطاعة وبينه عموماً

والا لايفيد المدعى . « الجهة الرابعة » :

مطلقاً ﴿والا﴾ يرد من المأمور به معناه الحقيقي ، بل اريد معنى يساوي الطاعة فـ ﴿لايفيد المدعي﴾ أي الاشتراك المعنوي ، لان صدق المأمور بـه بالمعنى الاعم على المندوب لايلزم صدق المأمور به الحقيقي عليه ، اذ ليس كلما صدق العام صدق الخاص كمالايخفى .

(تنبيـه) ذكر بعض المحققيـن أن العلو والاستعلاء والالتماس والسئوال عناوين منتزعة من احوال الطالبين علواً ودنواً وتساويـاً ، والوجوب والندب ونحوهما منتزعـة من نفس الطلب المداول عليه بالصيغـة ، وتقابل الالتماس والدعاء للعلو ليس باعتبار الالزام وعدمه، لوضوح أن الملتمس والسائل ربما لايرضون بترك المطلوب، كماأن العالي ربمالايكون مقصوده الايجاب والالزام ـ انتهى .

« الطلب والارادة »

﴿الجهة الرابعة﴾ في الطلب والارادة وبيان الحق في أن الطلب هل هو عين الارادة ـ كمانسب الى العدلية من الشيعة والمعتزلة ـ أو ان الطلب غير الارادة ـ كمانسب الى الاشاعرة ـ .

(مقدمة) اعلم ان الطلب مقول بالاشتراك على ثلاثة أنواع :

« الاول » الطلب الذي يكون من صفات النفس التي له وجود في الخارج وهو من الكيفيات النفسانية .

«الثاني» الطلب الانشائي المنتزع عن مقام اظهار الارادة باللفظ أو بالكتابة أو بالاشارة مثلا صيغة افعل طلب انشائي لكونه مظهراً للارادة .

«الثالث» مفهوم الطلب الجامع بين النوعين الاولين .

الظاهر أن الطلب الذى يكون هو معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشايع الصناعى ، بل الطلب الانشائى الذى لايكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً بل طلباً انشائياً

اذا عرفت ذلك فاعلم ﴿ الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى ﴾ مادة ﴿ الامر ﴾ لغة وعرفاً ، ولذا لو قال « امرك بكذا » فسره العرف بأنه طلب منه ﴿ ليس هو الطلب الحقيقي ﴾ القائم بالنفس ومن صفاتها الخارجية أي النوع الاول ﴿ الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي ﴾ الذي تقدم أن ملاكه الاتحاد بحسب الوجود، واما عدم كونه طلباً بالحمل الاولى الذاتي الذي ملاكه الاتحاد المفهومي فبديهي لايخفى .

وكذا ليس الطلب الذي هو معنى الامر النوع الثالث ـ أعني مفهوم الطلب الجامع بين النوعين ـ ﴿ بل ﴾ معنى مادة الامر هو ﴿ الطلب الانشائي ﴾ أي النوع الثاني ﴿ الذي لايكون بهذا الحمل ﴾ الشائع ﴿ طلباً مطلقاً ﴾ من غير تقييد ﴿ بل ﴾ كان ﴿ طلباً انشائياً ﴾ .

والحاصل : أن قولهم الامر معناه الطلب يراد منه أن الامر معناه الطلب الانشائي، ولا يراد منه أن الامر معناه الطلب الحقيقي، أو الطلب المفهومي الجامع . والدليل على ماذكر أن الطلب الحقيقي انما يوجد بأسبابه الخاصة ، كما أن العلم يوجد بأسبابه الخاصة، واما الطلب الانشائي فانه يوجد باللفظ، فما يوجد بلفظ الامر لايمكن أن يكون طلباً حقيقياً، ولذا ترى أن المولى قد يأمر عبده من غير قيام طلب حقيقي بنفسه، واما النوع الثالث ـ أعني مفهوم الطلب ـ فانه لايوجد الا بأحد فرديه كما لايخفى، وعليه فلايمكن أن يكون لفظ الامر الموضوع لاحد فرديه أعني الانشائي دالا عليه .

سواء أنشأ بصيغة أفعل أو بمادة الطلب أو بمادة الامر أو بغيرها ، ولو أبيت الا عن كونه موضوعاً للطلب فلاأقل من كونه منصرفاً الى الانشائى منه عند اطلاقه ، كما هو الحال فى لفظ الطلب أيضاً ،

(تنبيه) قول المصنف « الذي يكون طلباً بالحمل » الخ وقوله « الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً » الخ فيه مسامحة، اذ الحمل لابد له من محمول ومحمول عليه، والطلب حقيقيّة وانشائيّه لايحملان على شيء ، فالاحسن أن يقول : المعبر عنه بلفظ الطلب مطلقاً عوض العبارة الاولى ، ويقول : الذي لايعبر عنه بلفظ الطلب مطلقاً، بل يعبر عنه بلفظ الطلب الانشائي عوض العبارة الثانية ـ فتأمل[1] .

ولايذهب عليك أن الطلب اذا لم يكن مفهومياً ولا حقيقياً كان انشائياً ﴿سواء انشأ بصيغة افعل﴾ كاضرب ﴿أو﴾ انشأ ﴿بمادة الطلب﴾ نحو اطلب ﴿أو﴾ انشأ ﴿بمادة الامر﴾ الذي هو محل الكلام نحو أمر ﴿أو﴾ انشأ ﴿بغيرها﴾ كالاشارة والكتابة ﴿ ولو ابيت الا عن كونه ﴾ أي كون لفظ الامر ﴿ موضوعاً للطلب ﴾ بقول مطلق من غير تقييد بالانشائي ﴿فلا أقل من كونه﴾ أي الامر ﴿منصرفاً الى الانشائي منه﴾ أي من الطلب ﴿عنداطلاقه﴾ أي اطلاق الامر، ولذا ترى أن الشوق المؤكد القائم بنفس المولى الذي هو طلب حقيقي لايسمى أمراً ﴿كما هو الحال في لفظ الطلب﴾ فانه ـ وان كان موضوعاً للمفهومي الجامع بين قسمي الطلب الانشائي والحقيقي ﴿أيضاً﴾ ـ لكنه حين الاطلاق ينصرف

---

(١) راجع المشكينى مع قول المصنف : ان الطلب الذى يكون هو معنى الامر (حاشية المشكينى) ج١ص٩٤ الخ .

وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الانشائي كما ان الامر في لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند اطلاقها هو الارادة الحقيقية ، واختلافهما

منه طلب فلان من فلان شيئاً انصرف الى الطلب الانشائي فتأمل ﴿وذلك﴾ الانصراف في لفظ الامر انماكان ﴿لكثرة الاستعمال في الطلب الانشائي﴾ .

قال العلامة الرشتي(ره): ومما يدل على ماذكر صحة سلب الامر عن الكيفية القائمة بالنفس الموجودة بوجود سببها ما لم ينشأ المولى بصيغة افعل أو ماهو بمعناها، ضرورة انه عند الشوق المتأكد الموجود في نفس المولى وعدم انشائه بعد، يصح أن يقال أنه ليس بآمر والعبد ليس بمأمور وتلك الكيفية ليست بأمر[1]ـ انتهى .

ولايخفى أن هذا الوجه يوجب الحقيقة الثانوية، وخروج المعنى الاول عن الحقيقة ، والظاهر أن مراد المصنف(ره) ليس ذلك .

فتحصل مما تقدم أن لفظ الطلب منصرف الى الانشائي ﴿كما أن الامر﴾ أي الشأن ﴿في لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب﴾ فان الارادة ـ وان كانت على ثلاثة انواع: المفهومي الجامع، والحقيقي، والانشائي ـ .

﴿و﴾ لكن ﴿المنصرف عنها عند اطلاقها هو الارادة الحقيقية﴾ القائمة بالنفس، بل يمكن ادعاء صحة سلب الارادة عن الانشائي منها، لبداهة أن المولى اذا أمر عبده من دون ارادة قلبية يصح أن يقال أنه ليس بمريد فتدبر .

وهذا أوان الشروع فيما هو خارج عن البحث من بيان معنى الطلب والارادة وكان الاولى طرح هذا عن الكتاب الى أول الفصل الثاني: ﴿واختلافهما﴾ أي

(١) شرح العلامة الرشتي ج١ ص٨٧ .

فى ذلك ألجأ بعض أصحابنا الى الميل الى ماذهب اليه الاشاعرة من المغايرة بين الطلب والارادة، خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة من اتحادهما فلابأس بصرف عنان الكلام الى بيان ماهو الحق فى المقام ، وان حققناه فى بعض فوائدنا ، الا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية،

الطلب والارادة ﴿في ذلك﴾ الانصراف المذكور صار سبباً لاشتباه بعض.

قال المشكيني: حيث انهم تخيلوا أن المتبادر من كل منهما معنى حقيقي له، ولا شبهة في تغاير الطلب الانشائي مع الارادة الحقيقية، ولم يتفطنوا أنه من باب الانصراف، وأن المدعى هو الاتحاد مع حفظ المرتبة كما سيأتي بيانه .[1]

والحاصل : أن الانصراف ﴿ألجأ بعض أصحابنا﴾ كالسيد في المحصول وشيخ المحققين في هداية المسترشدين ﴿الى الميل الى ما ذهب اليه الاشاعرة﴾[2] من العامة ﴿من المغايرة بين الطلب والارادة﴾ حقيقة ﴿خلافاً لقاطبة اهل الحق﴾ وهم الشيعة ﴿والمعتزلة من﴾ العامة، فانهم ذهبوا الى ﴿اتحادهما﴾ .

وحيث انجر بنا البحث الى هذا المقام ﴿فلابأس بصرف عنان الكلام الى بيان ماهو الحق﴾ من الاتحاد وعدمه ﴿في﴾ هذا ﴿المقام وان حققناه في بعض فوائدنا﴾ المطبوعة مع حواشي الفرائد ﴿الا أن الحوالة﴾ على ذلك الكتاب ﴿لما لم تكن عن المحذور خالية﴾ لاجمال عبارة الفوائد، أو عدم حضور نسختها

---

(١) حاشية المشكيني ج١ص ٩٣ .

(٢) لايخفى ان العامة فى الاصول على مذهبين : الاشعرى والمعتزلي، وفي الفروع على أربعة مذاهب: الحنفى والحنبلى والمالكى والشافعى، وقد يقال ان اقربهم الى الشيعة فى الاصول المعتزلة وفى الفروع الشافعية .

والاعادة ليست بلافائدة ولاافادة، كان المناسب هو التعرض ههنا أيضاً فاعلم ان الحق كما عليه أهله وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للاشاعرة هو اتحاد الطلب والارادة، بمعنى ان لفظيهما موضوعان بازاء مفهوم واحد، ومابأزاء أحدهما فی الخارج يكون بأزاء الاخر ، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الارادة الانشائية، وبالجملة هما متحدان مفهوماً وانشاءاً وخارجاً لاان الطلب

عندكل احد﴿والاعادة﴾ عطف على الحوالة ﴿ليست بلافائدة﴾ بالنسبة الى العالم ﴿ولا افادة﴾ بالنسبة الى المتعلم ﴿كان المناسب هو التعرض ههنا أيضاً: فاعلم أن الحق كما عليه اهله﴾ أي الشيعة ﴿وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للاشاعرة هو اتحاد الطلب والارادة﴾ معنى ، ﴿ بمعنى ان افظيهما موضوعان بأزاء مفهوم واحد﴾ فهما مترادفان ﴿و﴾ يكون ﴿ ما بأزاء احدهما في ﴾ العقل وفي ﴿الخارج﴾ هو الذي ﴿يكون بأزاء الاخر﴾ كما هو شأن كل امرين مترادفين.

﴿و﴾ على هذا فيكون ﴿الطلب المنشأ بلفظه﴾ أي بلفظ الطلب نحو اطلب ﴿أو بغيره﴾ نحو امر واضرب وليفعل ﴿عين الارادة الانشائية﴾ فالفرد الخارجي لاحدهما هو الفرد الخارجي للاخر، فمصداق احدهما مجمع العنوانين .

﴿وبالجملة هما﴾ أي الطلب والارادة ﴿متحدان مفهوماً﴾ أي مفهومها الجامع بين الاقسام الثلاثة الاتية ﴿وانشاءاً﴾ فانشاء الطلب هو انشاء الارادة ﴿وخارجاً﴾ فان الصفة القائمة بالنفس التي تسمى بالارادة هي الطلب، وذهناً فان تصور الطلب هو تصور الارادة .

ولايخفى أن بين المفهوم وبين الثلاثة الاخر عموماً مطلقاً ، فكل واحد من الثلاثة يصدق عليه مفهوم الطلب ولاعكس، ﴿لاان الطلب﴾ عطف على قوله «أن

الانشائى الذى هو المنصرف اليه اطلاقه كما عرفت متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف اليها اطلاقها أيضاً ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الامس .

فاذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد ففى مراجعة الوجدان عند طلب شيء والامر به حقيقة كفاية فلايحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان،

لفظيهما موضوعان » الخ . والحاصل أن كل مرتبة من مراتب الطلب متحدة مع تلك المرتبة من مراتب الارادة فالطلب الحقيقي متحد مع الارادة الحقيقية، والطلب الانشائي متحد مع الارادة الانشائية لا أن الطلب ﴿الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه﴾ أي اطلاق الطلب ﴿كما عرفت﴾ سابقاً ﴿متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف اليها اطلاقها﴾ اى اطلاق الارادة كما تقدم ﴿ايضاً﴾، ووجه عدم الاتحاد بين الطلب والارادة مع اختلاف المرتبة في كمال الوضوح .

﴿ضرورة أن المغايرة بينهما﴾ حينئذ ﴿اظهر من الشمس وابين من الامس﴾ فان الارادة الحقيقية كما في المثال أمر متأصل خارجي قائم بالنفس لها اسباب خاصة والطلب الانشائي امر غير متأصل ولا قائم بالنفس له اسباب مغايرة لاسباب الارادة .

﴿فاذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد﴾ بين الطلب والارادة ﴿ففي﴾ مقام الدليل لذلك نقول في ﴿مراجعة الوجدان عند طلب شيء والامر به حقيقة﴾ لا امتحاناً ﴿كفاية﴾ ، فان الصفة القائمة بالنفس واحدة ويعبر عنها بالارادة تارة وبالطلب اخرى ، ﴿فلايحتاج﴾ في اثبات العينية والاتحاد بعد الوجدان الذي هو أدل دليل على الشيء ﴿الى مزيد بيان واقامة برهان﴾ .

فـان الانسان لايجد غير الارادة القائمة بـالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة اليه والتصديق لفائدتـه وهو الجزم بدفع مـايوجب توقفه عن طلبه لاجلها .

ثم بين دلالة الوجدان بقوله : ﴿فان الانسان لايجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة اخرى قائمة بها﴾ أي بالنفس ﴿يكون هو الطلب غيرها﴾ أي غير الارادة، خلافاً للاشاعرة القائلين بمغايرة الطلب للارادة ﴿سوى ماهو مقدمة تحققها عند خطور الشيء﴾ .

والحاصل انّا لانجد سوى الارادة ومقدماتها صفة تسمى بالطلـب ، وأمّا مقدمات الارادة فهي خمسة : الاولى ـ ماأشار اليه بقوله « عند خطور الشيء وبعبارة اخرى العلم بالشيء » ﴿و﴾ الثالثة ـ ﴿الميل﴾ الى الشيء ﴿و﴾ الرابعـة والخامسة ـ ﴿هيجان الرغبة اليه﴾ المنحل الى الجزم والعزم على اصطلاحهـم ﴿و﴾ الثانية ـ ﴿التصديق لفائدته﴾ وانما اخرنا الثانية تبعاً للمصنف (ره) ﴿وهو﴾ أي ماهو مقدمة تحققها عبارة عن ﴿الجزم بدفع مايوجب توقفه﴾ أي توقف المريد ﴿عن طلبه﴾ أي طلب المراد ﴿لاجلها﴾ أي لاجل الارادة .

ولايخفى ان في الارادة بحثاً طويلا لابأس بالاشارة الى ماهو مربوط بالمطلب قال السبزواري : ان الارادة فينا شوق مؤكد يحصل عقيب داع هو ادراك الشيء الملائم ادراكاً يقينياً أو ظنياً أو تخيلياً موجباً لتحريك الاعضاء لاجل تحصيـل ذلك الشيء. وقال في الحاشية: قد عرفت بتعريفات شتى: فقيل انها اعتقاد المنفعة وقيل انها ميل يتبع اعتقاد المنفعة ، وقيل انها صفة مخصصة لاحد المقدورين ،وقيل انها القصد المتعقب للعزم المتعقب للجزم وتوطين النفس على الفعل المتعقب للميل

وبالجملة لايكاد يكون غير الصفات المعروفة والارادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب ، فلامحيص الا عن اتحاد الارادة والطلب، وأن يكون ذاك الشوق المؤكد

المتعقب للتصديق بالغاية المتعقب لتصور الفعل ـ انتهى[1].

وذكر في درر الفوائد ماحاصله : ان بيان مصداق الارادة في الممكنات يحتاج الى تفصيل ، فأول مايحتاج اليه في الفعل الاختياري هو العلم المسمى بالداعي كما قال الشاعر :

بلى اين حرف نقش هر خيال است

كه نادانسته را جستن محال است

ثم الشوق المؤكد نحو وجوده ان كان ملائماً بطبع الفاعل المسمى بالارادة ثم تصميم النفس نحو فعله بعد حصول التحير والتردد برفع التحير والبناء على ايجاده بترجيح جانب وجوده ومقتضيات وجوده على عدمه ، وهذا هو المسمى بالاجماع ، ثم حركة العضل فالفعل مترتب على حركة العضل بل هو نفس حركة العضل ، وعند تمام هذه المقدمات يقال انه فعل بالارادة .

﴿وبالجملة لايكاد يكون غير الصفات المعروفة﴾ التي هي مقدمات الارادة ﴿و﴾ غير ﴿الارادة هناك﴾ في صقع النفس ﴿صفة اخرى قائمة بها﴾ بحيث ﴿يكون هو الطلب﴾ ، وحيث لم يكن كذلك ﴿فلامحيص الا عن اتحاد الارادة والطلب﴾ حقيقة .

﴿و﴾ على هذا فلابد و ﴿أن يكون ذاك الشوق المؤكد﴾ الحاصل في

---

(١) غرر الفرائد فى الحكمة للسبزوارى ص١٧٩ .

المستتبع لتحريك العضلات في ارادة فعله بالمباشرة ، أو المستتبع لامر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك مسمى بالطلب والارادة ،كما يعبر به تارة وبها أخرى كما لايخفى .

وكذا الحال في سائر الصيغ الانشائية والجمل الخبرية ،

النفس ﴿المستتبع لتحريك العضلات﴾ نحو المطلوب ﴿في ارادة﴾ الشخص ﴿فعله﴾ أي فعل نفسه ﴿بالمباشرة أو﴾ الشوق المؤكد ﴿المستتبع لامر عبيده به﴾ أي بالمطلوب المستفاد من الكلام ﴿فيمالو أراده لاكذلك﴾ أي لابالمباشرة ﴿مسمى بالطلب والارادة﴾ خبر يكون .

والحاصل : ان الشوق المؤكد على قسميه يسمى بالطلب تارة وبالارادة اخرى ، فيكونان من قبيل المترادفين ﴿كما﴾ تقدم ، ولهذا ﴿يعبر﴾ عن هذا الشوق ﴿به﴾ أي بالطلب ﴿تارة وبها﴾ أي بالارادة تارة ﴿اخرى كمالايخفى﴾ هذا حاصل البرهان الوجداني على اتحاد الطلب والارادة .

ولايذهب عليك ان النزاع في اتحاد الطلب والارادة وعدمه ليس بحثاً لغوياً راجعاً الى انهما لفظان مترادفان لمعنى واحد أم لا، بل النزاع معنوي راجع الى المعنى أولا وبالذات والى اللفظ ثانياً وبالعرض ، فالنزاع واقع في أنه هل هناك وصفان حقيقيان متغايران ولو من وجه قد وضع لاحدهما الطلب وللاخر الارادة أم لا بل ليس في النفس الا صفة واحدة ؟

﴿وكذا الحال في سائر الصيغ الانشائية﴾ سواء كانت طلبية كالنهى والاستفهام، أو غير طلبية كالتمني والترجي والمدح والذم والدعاء والعقود والايقاعات وسائر الانشاءات كالسخرية ونحوها .

﴿و﴾ كذلك ﴿الجمل الخبرية﴾ من الاسمية والفعلية والظرفية والشرطية

فانه لايكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجى والتمنى والعلم الى غير ذلك صفة أخرى كانت قائمة بالنفس وقد دل اللفظ عليها كما قيل :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والماضوية والحالية والاستقبالية، فان بين الاشعري وغيره في جميع ذلك خلافاً فالاشعري يرى ان غير العلم في الاخبار وغير التمنى والترجى الخ في الانشاء يكون هناك صفة قائمة بالنفس، ويعبر عنها بالكلام النفسي، وغير الاشعري ينكر ذلك ﴿فانه لايكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجى والتمنى﴾ في الانشاء ﴿والعلم﴾ في الاخبار ﴿الى غير ذلك﴾ من سائر الصفات القائمة بالنفس من المدح والذم وسائر ماذكر ﴿صفة اخرى﴾ خبر يكون بحيث ﴿كانت﴾ تلك الصفة ﴿قائمة بالنفس وقد دل اللفظ عليها﴾ أي على الصفة ﴿كما﴾ يقوله الاشعري .

و ﴿قيل﴾ نظماً في بيان الكلام النفسي :

﴿ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا﴾

فقد استدل الاشاعرة بهذا البيت على الكلام النفسي، وفيه مع أنه لايستشهد بمثله انه من القريب جداً أن مراد الشاعر أن الكلام اللفظي كاشف بالالتزام عن قيام الصفات الحقيقية بالنفس، فقول القائل اضرب اوليت كذا أو زيد قائم يكشف عن قيام الطلب والتمنى والعلم بنفسه، ولهذا يكذب في مقاله اذا ظهر عدم قيام تلك الصفات بنفسه كما لايخفى .

(تذنيب) الانشاء ضربان: الاول: الطلب ، والثاني: غير الطلب وهو كافعال المقاربة وافعال المدح والذم وصيغ العقود والايقاعات والقسم ولعل ورب وكم

وقد انقدح مما حققناه مافى استدلال الاشاعرة على المغايرة بالامر مع عدم الارادة ،كما فى صورتى الاختبار والاعتذار

الخبريةونحو ذلك . واما الطلب فهوخمسة اقسام، ووجه الحصرانه اما أن يقتضي كون مطلوبه ممكناً اولا،الثاني التمني والاول ان كان المطلوب بهحصول امر في ذهن الطالب فهو الاستفهام، وان كان المطلوب به حصول الامر في الخارج فان كان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهي،وان كان ثبوته فان كان باحدى حروف النداء فهو النداء، والا فهو الامر، هذا ماذكره في المطول وفيه مواقع للنظر .

ثم ان ما ادعاه الاشاعرة من المغايرة بين الطلب والارادة، تارة قرروه من طريق الالتزام بالكلام النفسي وسيأتي بما فيه ، واخرى قرروه من طريق افتراق الطلب عن الارادة مورداً ولو لم يكن هناك كلام نفسي،﴿وقد انقدح مماحققناه﴾ من اتحاد الطلب والارادة ﴿ما في استدلال الاشاعـرة على﴾ ما ادعوه من ﴿المغايرة﴾ بين الطلب والارادة ﴿ بالامر مع عـدم الارادة كما فـي صورتي الاختبار والاعتذار﴾ فان فيهما طلباً ولا ارادة ، وهذا هو الدليل الثاني .

وتوضيحه : أن الامر قد يكون مع ارادة الآمر للفعل، وقد يكون بلا ارادة للفعل ، وهذا على قسمين :

« الاول » الامر الاختباري المعبر عنه بالامتحاني ، وهذا القسم من الامـر يصدر لاستخبار حال العبد في كونه مطيعاً أو عاصياً مع عدم ارادة الفعل .

« الثاني » الامر الاعتذاري وهذا يصـدر لتسجيل العصيان على العبـد ، فيجعل المولى مخالفة العبدعذراً حتى يحسن عقوبته، والحاصل أن في المقامين طلباً ولا ارادة .

ثم ذكروا بعض الموارد التي تكون الارادة بلاطلب.قال التفتازاني في محكى

من الخلل ، فانه كما لا ارادة حقيقة فى الصورتين لا طلب كذلك فيهما والذى يكون فيهما انما هو الطلب الانشائى الايقاعى الذى هو مدلول الصيغة أو المادة .

ولم يكن بيناً ولا مبيناً فى الاستدلال مغايرته مع الارادة الانشائية وبالجملة الذى يتكفله الدليل ليس الا الانفكاك بين الارادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما ،

شرح المقاصد في بيان مغايرة الطلب للارادة: بأن السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده، وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه ـ انتهى .

ولكن لايخفى مافي هذا الدليل ﴿ من الخلل فانه كما لا ارادة حقيقة في الصورتين﴾ الاختبار والاعتذار ﴿لاطلب كذلك﴾ حقيقة ﴿فيهما﴾ اذ لاصفة قائمة بالنفس تصدق عليه الارادة والطلب ﴿و﴾ الطلب ﴿الذي يكون فيهما﴾ لاينافي ماذكر لانه ﴿ انما هو الطلب الانشائي الايقاعي الذي هو مدلول الصيغة ﴾ اذا أنشأ الطلب بصيغة افعل ﴿ أو ﴾ مدلول ﴿المادة﴾ فيما انشأ الطلب بمادة الامر .

﴿و﴾ الحاصل : أن الطلب الموجود هو الانشائي وهو متحد مع الارادة الانشائية وهو المطلوب ، و ﴿لم يكن بيناً ولا مبيناً في الاستدلال﴾ المذكور ﴿مغايرته﴾ أي الطلب الانشائي ﴿مع الارادة الانشائية﴾ كما هو مطلوب الاشاعرة ﴿وبالجملة الذي يتكفله﴾ هذا ﴿الدليل﴾ للاشاعرة ﴿ليس الا الانفكاك بين الارادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف﴾ صفة الانفكاك ، أي ان هذا الانفكاك انما يكشف ﴿عن مغايرتهما﴾ أي الارادة الحقيقية والطلب الانشائي

وهو مما لامحيص عن الالتزام به كما عرفت، ولكنه لايضر بدعوى الاتحاد أصلا ، لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقى والانشائى كما لايخفى.

ثم انه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين،ولم يكن نـزاع فى البين ، بـأن يكون المراد بحديث الاتحاد مـاعرفت من العينية مفهومـاً ووجوداً حقيقياً وانشائياً ،

﴿وهـو مما لامحيص عـن الالتزام بـه﴾ وذلك لايفيد مدعى الاشاعرة ﴿كما عرفت﴾ لانهم في صدد تغاير الارادة الحقيقية والطلب الحقيقي ﴿ولكنه لايضر بدعوى الاتحاد أصلا لمكان﴾ أي لكون وجود ﴿هذه المغايرة والانفكاك﴾ ثابت ﴿بين الطلب الحقيقي و﴾ الطلب ﴿الانشائي كما لايخفى﴾ ، فكما أن مغايرة الطلب الحقيقي للطلب الانشائي غير مضر ، ولا يلزم منه سلب الشيء عن نفسه لتعدد المرتبة ،كذلك مغايرة الطلب الانشائي والارادة الحقيقية غير مضر بدعوى الاتحاد لتعدد المرتبة.

﴿ثم انه يمكن مما حققناه﴾ من تعـدد مراتب الطلب والارادة ﴿ان يقع الصلح بين الطرفين﴾ العدلية والاشاعرة ، ﴿و﴾ ذلك بأن يحمل مراد كل طرف على شيء بحيث ﴿لم يكن نزاع﴾ معنوي ﴿في البين﴾ فيرجع النزاع لفظياً ﴿بأن يكون المراد بحديث الاتحاد﴾ بين الطلب والارادة الذي تدعيه العدلية ﴿ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً﴾ الذي هـو صفة النفس ﴿و﴾ وجوداً ﴿انشائياً﴾ ووجوداً ذهنياً كما تقدم .

والحاصل : ان كل مرتبـة من الارادة متحدة مع تلك المرتبـة من الطلب

ويكون المراد بالمغايرة والاثنينية هو اثنينية الانشائى من الطلب ، كما هو كثيراً مايراد من اطلاق لفظه والحقيقى من الارادة كماهو المراد غالباً منها حين اطلاقها فيرجع النزاع لفظياً ، فافهم .

﴿ ويكون المراد بالمغايرة والاثنينية ﴾ التي تدعيها الاشاعرة ﴿ هو اثنينية الانشائي من الطلب كماهو ﴾ أي الانشائي ﴿كثيراً مايراد من اطلاق لفظه ﴾ أي لفظ الطلب ﴿ والحقيقي من الارادة كماهو ﴾ أي الحقيقي ﴿ المراد غالباً منها ﴾ أي من الارادة ﴿حين اطلاقها﴾ بدون قرينة ـ كماتقدم في اوائل هذا المبحث .

والحاصل : ان كل مرتبة من الارادة مغايرة لمرتبة اخرى من الطلب ﴿ فيرجع النزاع لفظياً ﴾ لتسليم كل فريق مراد الآخر ﴿ فافهم ﴾ اشارة الى عدم كون النزاع لفظياً والصلح من غير رضا الطرفين ، فان المحكى عن العلامة (قده) أن الطلب الذي هو مدلول الامر هي الارادة الواقعية، والاشعري قائل بأن مدلول الصيغة طلب حاصل في النفس سواء كان هناك ارادة أم لا .

ثم ان ادلة الطرفين والتفاريع المتفرعة على القولين من اقوى الشواهد على معنوية النزاع فراجع .

هذا تمام الكلام في الدليل الثاني للاشاعرة الذي استدلوا بـه على مغايرة الطلب والارادة ، وقد عرفت الجواب عنه ، وأما الكلام في الدليل الاول لهم ـ وهو اثبات المغايرة من طريق الالتزام بالكلام النفسي[١] ـ فبيانه يحتاج

---

(١) قال العلامة القمي «ره» : قد اختلف تعبيرات القائلين بالكلام النفسي ففسر تارة بمدلول الكلام اللفظي، وتارة بالقضية المعقولة، وتارة بحديث النفس، وتارة بالكلام القائم بالذات الازلية المدلول عليه بالخطاب اللفظي، وتارة بالنسبة الخبرية والانشائية، ←

. . . .

الى تمهيد مقدمة، وهي: ان من صفات الله تعالى المسلمة عند الكل كونه تعالى متكلماً .

قال العلاّمة (ره) في الباب الحادي عشر : « السابعة » أنه تعالى متكلم بالاجماع ـ انتهى .

ثم انه قد اختلف في كلامه تعالى في مقامات :

الاول: في كونه متكلماً عقلي أو سمعي والحق الثاني لعدم دليل عقلي على ذلك، وقوله تعالى: «وكلم الله موسى تكليماً»[1].

الثاني: في ماهية كلامه تعالى، فالاشاعرة على أنه معنى قديم قائم بذاته مغاير للعلم والقدرة وليس بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر ولاانشاء، والشيعة على أن كلامه تعالى عبارة عن خلق الاصوات والحروف .

« الثالث » في أن كلامه حادث أوقديم، فالاشاعرة على قدمه، والشيعة على حدوثه .

« الرابع » فيما يقوم به الكلام ، فالاشاعرة على أنّه قائم بذاته تعالى ، والشيعة على أنّه قائم بغيره كما أوجد الكلام في الشجرة فسمعه موسى عليه السلام .

←هذا مع تصريحهم بانه غير العلم والقدرة والارادة وسائر الصفات النفسانية المعروفة ـ انتهى .

ولايخفى ان للسيد على « ره » كلاماً فى حاشية القوانين أوضح فيه الكلام النفسى ورده فى الجملة تركنا ذكره. ثم ان استحالة الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى لايلزم استحالة مطلق الكلام النفسى كمالايخفى .

(١) النساء : ١٦٤ .

. . . .

اذا عرفت هذا فنقول[١]: ان الأشاعرة اصطلحوا على تسمية هذا النحو من الكلام بالكلام النفسي ، وجعلوا الكلام النفسي المرتب في ذهن احدنا لدى ارادته التكلم الذي يمتاز عن العلم والارادة طريقاً الى اثباته له تعالى، ومن هنا التزموا بمغايرة الطلب والارادة ، ودليلهم على مغايرتهما من طريق الكلام النفسي ماذكره التفتازاني في محكى شرح المقاصد بمالفظه: ان من يورد صيغة أمر أونهي أونداء أو اخبار أو استخبار أو غيرذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولايختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها .

وربما يعترف به أبوهاشم ويسميها الخواطر ، ومغايرته للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور. نعم قد يتوهم أن الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولااطلبه أواطلب منك الفعل ولااريده تناقض، وسيأتي في فصل الافعال انتهى .

والحاصل : ان الاشاعرة حيث ذهبوا الى الكلام النفسي، وانه معنى قائم بذات الله تعالى قديم معه ، ثم لم يتمكنوا من جعله العلم أوالارادة ونحوهما ، لبداهة أن هذه الصفات ليست كلاماً، ولايصح اطلاقه عليها اضطروا الى القول بأن الكلام النفسي الخبري هو النسبة ، والكلام النفسي الانشائي هو الطلب القائمان بالنفس .

ومن هنا تشكل القياس بأن الطلب هو الكلام النفسي ، والكلام النفسي غير الارادة، فالطلب غير الارادة هذا ولكن الكلام النفسي باطل، وماذكروا من

(دفع وهم) لايخفى انه ليس غرض الاصحاب والمعتزلة من نفى غير الصفات المشهورة وانه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاللكلام اللفظى كما يقول به الاشاعرة ان هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام.

ان قلت: فماذا يكون مدلولا عليه عند الاصحاب

الادلة لاثباته مردودكمابيّن في محله في الكتب الكلامية وغيرها .

« دفع وهم »

ربما يوهم من رد الاصحاب للكلام النفسي، وتوضيح الوهم : أن للكلام اللفظي لابد أنيكون مدلولا، فانكان هو الكلام النفسي ثبت مدعى الاشاعرة ، وانكان غيره لزم أنيكون احدى الصفات المشهورة، لكن كون الصفة مدلولة للكلام باطل، فيثبت الكلام النفسي. وتوضيح الدفع ما ﴿لايخفى﴾ من ﴿انه ليس غرض الاصحاب﴾ رضوان الله عليهم ﴿والمعتزلة﴾ من العامة ﴿من نفي غير الصفات المشهورة﴾ من العلم والارادة ونحوهما .

﴿و﴾ كذا ليس غرضهم حيث ذهبوا الى ﴿أنه ليس صفة اخرى قائمة بالنفس﴾ بحيث ﴿كانت كلاماً نفسياً مدلولا للكلام اللفظي كما يقول به﴾ أي بالكلام النفسي ﴿الاشاعرة﴾ من العامة ﴿ان هذه الصفات﴾ خبر قوله: «ليس غرض الاصحاب» أي انالاصحاب لايقولونبأن الصفات ﴿المشهورة﴾ القائمة بالنفس ﴿مدلولات للكلام﴾ اللفظي .

﴿انقلت﴾ اذا أنكر الاصحاب الكلام النفسي رأساً، وأنكروا كونالصفات القائمة بالنفس مدلولات للكلام اللفظي ﴿فماذا يكونمدلولا عليهعندالاصحاب

والمعتزلة ؟

قلت: أما الجمل الخبرية فهى دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها فى نفس الامر من ذهن أو خارج، كالانسان نوع أو كاتب وأما الصيغ الانشائية فهى على ما حققناه فى بعض فوائدنا موجدة لمعانيها فى نفس الامر،

والمعتزلة﴾ . والحاصل أن الاشاعرة استراحوا الى جعل الكلام النفسي مدلولا للكلام اللفظي، وأما المنكر للكلام النفسي فماذا يكون عنده مدلولا للفظي ؟

﴿قلت: أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها﴾ المحكوم عليه والمحكوم به هذا في القضية الموجبة ﴿أو﴾ تدل على ﴿نفيها﴾ أي نفي النسبة بين الطرفين في القضية السالبة ﴿في نفس الامر﴾ متعلق بثبوت النسبة أو نفيها ﴿من ذهن أو خارج﴾ بيان نفس الامر ﴿كالانسان نوع﴾ فان هذه الجملة تدل على ثبوت النسبة بين النوع والانسان في الذهن ﴿أو﴾ الانسان ﴿كاتب﴾ فان الجملة تدل على ثبوت النسبة بينهما في الخارج، وكذا قولنا « ليس الانسان بحجر في الخارجية، وليست النار بمحرقة في الذهنية » ولا يذهب عليك أن بين الذهنية والخارجية عموماً من وجه .

﴿وأما الصيغ الانشائية﴾ لاتدل على شيء أصلا بل ﴿فهي على ما حققناه في بعض فوائدنا﴾ تكون ﴿موجدة لمعانيها في نفس الامر﴾ .

قال في الفوائد : اعلم ان الانشاء هو القول الذي يقصد به ايجاد المعنى في نفس الامر، لا الحكاية عن ثبوته وتحققه في موطنه من ذهن أو خارج، ولهذا لايتصف بصدق ولا كذب، بخلاف الخبر فانه تقرير للثابت في موطنه، وحكاية

أى قصد ثبوت معانيها وتحققها بها ، وهذا نحو من الوجود ، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً أو عرفاً

عن ثبوته في ظرفه ومحله ، فيتصف بأحدهما لامحالة ، والمراد من وجوده في نفس الامر هو مالايكون بمجرد فرض الفارض ، لا مايكون بحذائه شيء في الخارج ، بل بأن يكون منشأ انتزاعه فيه ، مثلا : ملكية المشتري للمبيع قبل انشاء التمليك والبيع بصيغته لم يكن لها ثبوت أصلا ، الا بالفرض كفرض الانسان جماداً أو الجماد انساناً ، وبعد ماحصل لها خرجت عن مجرد الفرض وحصلت لها واقعية ماكانت لها بدونه ، وبالجلمة لانعني من وجودها بالصيغة الا مجرد التحقق الانشائي لها الموجب مع الشرائط لنحو وجودها الحاصل بغيرها من الاسباب الاختيارية ، كحيازة المباحات أو الاضطرارية كالارث وغيرها[1].

وقال في موضع آخر: فالمدلول بها انما هو ثبوت المعاني في نفس الامر الذي هو مفاد كان التامة اثباتاً وايجاداً ، لاثبوت شيء لشيء الذي هو مفاد كان الناقصة تقريراً وحكاية ، ومن هنا ظهر الفرق بين الانشاء والخبر من وجهين : أحدهما أن مفاد الانشاء مفاد كان التامة لامفاد كان الناقصة ، ثانيهما أن مفاد الانشاء يوجد ويحدث بعد أن لم يكن ، ومفاد الخبر يحكى به بعد أن كان أو يكون ـ انتهى.

فتبين معنى الخبر والانشاء وان الاول حاك والثاني موجد ﴿أي قصد﴾ بالبناء للمفعول ﴿ثبوت معانيها وتحققها﴾ أي تحقق المعاني ﴿بها﴾ أي بالصيغ الانشائية ﴿وهذا﴾ الوجود الانشائي ﴿نحو من الوجود﴾ غير الوجود الذهني والخارجي ﴿وربما يكون هذا﴾ الوجود الانشائي ﴿منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه﴾ أي مترتب على هذا الوجود ﴿شرعاً أو عرفاً﴾ على سبيل منع الخلو

(١) الفوائد ص٢٨٥ .

آثار كما هو الحال فى صيغ العقود والايقاعات .

نعم لامضايقة فى دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجى والتمنى بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة ، اما لاجل وضعها لايقاعها فيما اذا كان الداعى اليه ثبوت هذه الصفات أو انصراف اطلاقها الى هذه الصورة ، فلو لم تكن هناك قرينة كان انشاء الطلب أو الاستفهام أو

﴿آثار﴾ فاعل مترتب أي يترتب عليه آثار شرعية أو عرفية ﴿كما هو الحال في صيغ العقود والايقاعات﴾ والفرق بينهما أن الاول ماتوقف على الطرفين ، كالبيع والنكاح ونحوهما والثاني ماتوقف على طرف واحد كالطلاق والعتق ، وهكذا الحال في باب الاوامر والنواهي ، فانها صيغ انشائية تترتب عليها آثار شرعية أو عرفية .

﴿نعم﴾ كما ان الجملة الخبرية دالة بالالتزام على حصول العلم لقائلها ، كذلك ﴿لامضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني﴾ وغيرها من سائر الانشائات ﴿بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات﴾ أي الطلب الحقيقي في الامر والنّهي والاستفهام والرجاء الحقيقي والميل الحقيقي ﴿حقيقة﴾ حتى أنه لو طلب من دون الطلب الحقيقي كان خارجاً عن متفاهم العرف.

ثم ان هذه الدلالة ﴿اما لاجل وضعها﴾ أي وضع الصيغ الانشائية ﴿لايقاعها﴾ واستعمالها ﴿فيما اذا كان الداعي اليه﴾ الى الايقاع ﴿ثبوت هذه الصفات﴾ بحيث يكون قيداً للوضع ﴿أو﴾ لاجل ﴿انصراف اطلاقها﴾ أي اطلاق الصيغ بدون قرينة ﴿الى هذه الصورة﴾ وهي صورة قيام الصفات بالنفس حقيقة ﴿فلو لم تكن هناك قرينة﴾ صارفة عن هذا الظهور ﴿كان انشاء الطلب أو الاستفهام أو

غيرهما بصيغتها لاجل قيام الطلب والاستفهام وغيرهما بالنفس وضعاً أو اطلاقاً .

(اشكال ودفع) أما الاشكال فهو أنه يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة فى تكليف الكفار بالايمان مطلق أهل العصيان فى العمل بالاركان اما أن لايكون هناك تكليف جدى، ان لم يكن هنا ارادة حيث انه لايكون حينئذ طلب حقيقى، واعتباره

غيرهما بصيغتها لاجل قيام الطلب﴾ التكويني﴿ والاستفهام وغيرهما﴾ من سائر الصفات ﴿بالنفس وضعاً أو اطلاقاً﴾ بسبب الانصراف .

والحاصل أن هذه الانشاءات تكشف عن قيام الصفات بالنفس كشفاً وضعياً أو انصرافياً ، وهذا غير مايقوله الاشاعرة من الكلام النفسي .

ثم لايذهب عليك أنه قد يقال: أن ماذكره المصنف (ره) من الفرق بين الخبر والانشاء هنا ينافي ماذكره في مبحث الانشاء والخبر ثانياً فراجع وتبصر .

« اشكال ودفع »

فيما يقوله الاصحاب والمعتزلة من اتحاد الطلب والارادة ﴿أما الاشكال فهو أنه يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة في﴾ مورد ﴿تكليف الكفار بالايمان﴾ وكذا بسائر الفروع ﴿بل﴾ تكليف ﴿مطلق اهل العصيان﴾ ولو كان من أهل الايمان ﴿في العمل بالاركان﴾ متعلق بالتكليف ، أي تكليفهم بالنسبة الى العمل الجوارحي ﴿اما أن لايكون هناك﴾ لدى الامر ﴿تكليف جدي﴾ وطلب حقيقي ﴿ان لم يكن هنا ارادة﴾ للايمان أو العمل ﴿حيث انه﴾ أي الشأن ﴿لايكون حينئذ﴾ أي حين عدم الارادة ﴿طلب حقيقي و﴾ من المعلوم أنه يشترط ﴿اعتباره﴾

في الطلب الجدى ربما يكون من البديهى ،وان كان هناك ارادة فكيف تتخلف عن المراد ولايكاد يتخلف ،اذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون .

وأما الدفع فهو

أي الطلب الحقيقي ﴿في الطلب الجدي﴾ ، بل ﴿ ربما يكون ﴾ هذا الشرط ﴿من البديهي﴾ الذي لايحتاج الى برهان ﴿وان كان هناك﴾ بالنسبة الى أمر الكفار والعصاة ﴿ارادة﴾ الايمان والاطاعة من الباري سبحانه ﴿فكيف﴾ تقع المخالفة و﴿تتخلف﴾ ارادتهسبحانه ﴿عن المرادو﴾ الحال أنه﴿لايكاديتخلف﴾ بالعقل والنقل ﴿اذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون﴾ .

والحاصل أن طلب الله سبحانه عن الكافر الايمان اما أن يكون بدون ارادة، فهذا ينافي ماقلتم من اتحاد الطلب والارادة ، وامّا أن يكون مع الارادة وهذا ينافي ماثبت بالضرورة من أن ارادته سبحانه لاتتخلف عن المراد ، واماالاشاعرة فانهم في مندوحة عن هذا الاشكال اذ يلتزمون بالشق الاول، لكن يرد عليهم اشكال آخر وهو انه لو كان في تكليف الكافر طلب بدون ارادة ، وقد ثبت أن شيئاً لا يقع الا بارادة الباري سبحانه يلزم التكليف بالمحال ويكون كما قال الشاعر :

القاه في البحر مكتوفاً وقال له   اياك اياك أن تبتل بالماء

لكنهم حيث بنوا مذهبهم على انكار الحسن والقبح، لايقبحون التكليف بالمحال كما ثبت في محله .

﴿واما الدفع فهو﴾ يتوقف على تمهيدمقدمة، وهي: أن الارادة كما بيناها في بعض متفرقاً تنا في المخلوق من أوضح الواضحات ومن الوجدانيات وقد تقدم شطر من الكلام فيها، واما الارادة التي هي احد صفات الله سبحانه الثبوتية

. . . .

ففيها أقوال والمشهور بين المتكلمين انها عبارة عن علمه الخاص، وذهب جمع ـ منهم صاحب كفاية الموحدين ـ الى ان الارادة عبارة عن الايجاد والاحداث، واستدل على ذلك بأخبار ولكن لي بعد في كلا المعنيين تأملا، اذ الظاهر من قوله تعالى: «انما امره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»[1] وقوله: «واذا أردنا أن نهلك قرية»[2] ونحوهما من امثال هذه الايات والروايات التي دلت على تعقب الايجاد وكونه بعد الارادة ان الارادة غير العلم وغير الايجاد، اما كونها غير العلم فلان الارادة لو كانت هي العلم الخاص ـ كما ذكروا ـ لم يصح تعليق الايجاد بالارادة وتعليق الاهلاك بها، اذ من البديهي أنه لا يصح أن يقال: اذا علم شيئاً بالعلم الخاص قال له كن، اذ العلم الخاص ازلى لكونه عين الذات كالعلم المطلق، فلو كان العلم هو العلة للايجاد لزم وجود الأشياء من الأزل الى الابد .

لايقال : العلم الخاص سبب لوجود الشيء في وقت المصلحة وموطنها لا مطلقاً؟ لانا نقول: ظاهر قوله تعالى : «اذا أراد شيئاً» الاية تعقب القول للارادة لا انفصاله عنها، واما كونها غير الايجاد فلان ظاهر الاية الكريمة أن الارادة مقدمة على قول كن أوما هو بمنزلته المقدم على فيكون ، وعلى تقدير كون الارادة هي الايجاد كما ادعى يلزم اتصال الارادة لقوله فيكون .

والحاصل: أن ظاهر الاية أن هناك اموراً ثلاثة: الارادة، وقول كن، والوجود المعبر عنه بقوله فيكون. اما لو كانت هي الايجاد كان هناك امران: الارادة أى الايجاد، والوجود .

---

(١) يس : ٨٢ .

(٢) الاسراء : ١٦ .

. . . .

اضف الى ذلك أن ظاهر الارادة هي المعنى المعلوم منها المتفاهم لدى العرف، وقوله سبحانه: « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه »[1] يدل على ارادة المعاني المتعارفة من تلك الايات المباركات وامثالها كما لايخفى .

ثم من البديهي عدم استقامة اذا أوجد شيئاً أن يقول له كن ، ومثل هذا الكلام بعينه جار في « واذا اردنا أن نهلك قرية »[2] والذي ارى ـ وان كان بعد يحتاج الى التأمل ـ أن الارادة صفة على حيالها معنى كالعلم لايلزم تغيرها بتغير الاشياء وليست بعلم ولا بايجاد . نعم انا لانتمكن من تعقل حقيقتها ، ولا بدع فان الذات والصفات كلها غير ممكن التعقل ولايلزم من عدم التعقل ارجاعها الى شيء آخر .

والحاصل: أن العقل والنقل متطابقان على كون الله سبحانه مريداً. ولاخلاف في أنها غير الموجودات ، واما انها هي العلم أو الايجاد فخلاف ظواهر الايات والاخبار ففي حديث بكير بن اعين عن الصادق عليه السلام فقال: العلم ليس هو المشيه ـ[3] الحديث .

وماورد في بعض الاخبار من أن ارادة الله ايجاده كقول الصادق عليه السلام « واما من الله عزوجل فالارادة للفعل احداثه »[4] الحديث فاللازم حمله على ما لاينافي ظواهر تلك الايات ، كأن يقال أن المراد عدم الهمامة والتصور والتصديق ونحوها

---

(١) ابراهيم: ٤ .

(٢) الاسراء : ١٦ .

(٣) بحار الانوار ج ٤ ص١٤٤ ط بيروت .

(٤) بحار الانوار ج٤ ص١٣٧ .

. . . .

كما قال الصادق عليه السلام في ذيل الحديث المتقدم «انما يقول له كن فيكون بلا تعب ولا كيف».

والحاصل: ان هذا الخبر كقول الباقر عليه السلام: «هل سمي عالماً قادراً الا لانه وهب العلم للعلماء» الحديث يلزم توجيهه بما لا ينافي ماتقدم. نعم ان كون الله سبحانه مريداً من الازل بديهي البطلان، والذي اظن أن الائمة صلوات الله عليهم أجمعين انما تكلموا على قدر فهم الرواة، فانهم عليهم السلام مأمورون بأن يكلموا الناس على قدر عقولهم.

ثم ان ماذكره جمع من المتكلمين وغيرهم من تقسيم الارادة الى التكوينية والتشريعية مما لم اجد به نصاً لهذا التعبير. نعم يشعر به بعض الاخبار، والمقصود بالارادة التكوينية الارادة المتعلقة بتكوين الاشياء وايجادها، وبالارادة التشريعية الارادة المتعلقة بأفعال العباد فعلا أو تركاً، والمقصود بهذه الارادة الامر بها والنهي عنها.

ثم لابأس بالاشارة الى معنى حب الله وبغضه ورضاه وسخطه لاجل الاطراد في الاستطراد فنقول: قد اشتهر بين المتكلمين أن المراد بهذه الصفات نتائجها، ولذا قيل «خذ الغايات واترك المبادىء» فمعنى رضي الله بالفعل الكذائي أن الله سبحانه يعامل فاعله معاملة الراضي من الاحسان والاكرام، وكذا معنى سخطه معاملة الساخط، وذلك لاستحالة طرو العوارض عليه سبحانه وهكذا المراد بالرحمانية والعطوفة.

وقد استدلوا لذلك بأمرين:

«الاول» ظواهر بعض الاخبار الدالة على ارادة الغايات من هذه الصفات.

. . . .

« الثاني » ان هذه الصفات حوادث والله سبحانه منزه عنها .

ولكن لي في هذا المعنى تأملا ، اذ الظاهر من الايات والاخبار كون هذه الصفات اموراً سابقة على غاياتها: قال سبحانه في الحديث القدسي :«كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف »[1] فان الصريح منه أن محبة العرفان قبل الخلق لا انها هي الخلق، ولو كان معنى فأحببت فخلقت لان الخلقة غاية الحب وعدم استقامة هذا المعنى بديهي، ونحوه قوله تعالى : « فلما آسفونا انتقمنا منهم »[2] فان الظاهر أن الانتقام بعد الايساف وحصوله، وماورد في بعض الروايات عن الصادق عليه السلام في تفسير الاية من قوله : « ان الله لايأسف كأسفنا ولكنه خلق أولياء لنفسه يأسفون ويرضون »[3] الحديث، فهومحمول على ماتقدم بشهادة قوله كأسفنا .

والحاصل: ان المقصود من هذه الاحاديث نفي أن يكون صفاته تعالى كصفاتنا، وربما يستأنس لما ذكرنا بقوله صلى الله عليه وآله : « ان الله يغضب لغضب فاطمة ويرضى لرضاها»[4] فان فاطمة احدى الاولياء، فلو كان المراد من رضا الله رضا فاطمة لزم أن يكون المعنى ان فاطمة ترضى لرضى فاطمة .

والمتحصل أن لله ارادة ورضا وسخطاً بحيث لايلزم كونه محلا للحوادث وما في الاخبار لوازم تلك الصفات ـ فتدبر .

---

(١) الحديث بنحو الارسال معروف ولكنى ماوجدت فى المصادر الاولية له مدركاً.

(٢) سورة الزخرف : ٥٥ .

(٣) الصافى فى تفسير الاية الكريمة عن الكافى والتوحيد .

(٤) معانى الاخبار ص ٣٠٣ ح٢ .

ان استحالـة التخلف انما تكون فى الارادة التكوينية ، وهـو العلم بالنظام على النحو الكامل التام ، دون الارادة التشريعية ، وهـو العلم بالمصلحة فى فعل المكلف ، وما لامحيص عنه فى التكليف انماهو هذه الارادة التشريعية لاالتكوينية .

اذا عرفت هذه المقدمةفنقول: ﴿ان﴾ ماذكرتم من﴿استحالة التخلف انما تكون في الارادة التكوينية﴾ فلا يعقل ارادة الله تعالى شيئاً ثم لايكون، ﴿و﴾ قد عرفت ان الارادةوقع في معناها الاختلاف، والذي ذهب اليه جمع انها ﴿هو العلم﴾ الخاص ﴿بالنظام على النحو الكامل التام﴾ .

قال الفاضل السيورى بعد ابطال كون الارادة القدرة أو العلم المطلق أوباقي الصفات مالفظه: فاذن المخصص هو علم خاص مقتضى لتعيين الممكن ووجوب صدوره عنه، وهو العلم بأشتماله على مصلحة لاتحصل الا في ذلك الوقت أوعلى ذلك الوجه، وذلك المخصص هو الارادة ـ[1] انتهى .

ولكنك قد عرفت مافيه وعلى كل حال فتخلف الارادة التكوينية عن المراد محال ﴿دون الارادة التشريعية﴾ فان تخلفها عن المكلف به غير مستحيل، اما على تقدير كونها عبارة عن الامر والنهي والرضا والغضب فعدم استحالة التخلف بديهي، اذ الأمر التشريعي لايكون موجباً للكون .

﴿و﴾ اما على تقدير ان تكون ﴿هو العلم بالمصلحة في فعل المكلف﴾ فأوضح ، فان العلم بالمصلحة التقديرية لايلازم التقدير ﴿وما لامحيص عنه في التكليف انما هو هذه الارادة التشريعية﴾ فلايعقل التكليف بدونها الا امتحاناً و ﴿لا﴾ يشترط في التكليف الارادة ﴿التكوينية﴾ .

---

(١) النافع يوم الحشر فى شرح الباب الحادى العشر ص١٨.

فاذا توافقتا فلابد من الاطاعة والايمان ،

فتحصل من هذا الدفع ان ماذكرتم من أنه « لوكان في تكليف الكافر ارادة لزم تخلف الارادة عن المراد وهومحال » غير صحيح اذ الارادة المدعاة اتحادها مع الطلب هى الارادة التشريعية وتخلفها عن الفعل غير مستحيل .

ثم ان الارادة قد تتعلّق بوجود شيء ، وقد تتعلّق بعدمه ، وقد لاتتعلّق أصلا ، وهذا ظاهر في المخلوق فان النفس اذا توجهت الى الشيء فاما ان تريده واما أن لاتريده ، واذا سهت عن الشيء فهو عدم الارادة ، وان شئت قلت: ان الارادة اما أن تكون موجودة أولا، والاول اما أن تكون متعلقة بالفعل أومتعلقة بالترك .

اذا عرفت ذلك قلنا : ان الله سبحانه قد يريد وجود شيء تكويناً، وحينئذ فلابد أن يوجد، وقد يريد عدم شيء، وحينئذ فلابد أن يعدم أي لايوجد ، وقد لاتتعلق ارادته بشيء لا وجوداً ولا عدماً، وذلك كأفعال العباد، فان الله تعالى أراد صدورها أوعدم صدورها عن اختيارهم لا أنه يريد صدورها الجاء ولا أنه يريد عدم صدورها جبراً .

(وبعبارة اخرى) الارادة التكوينية بالنسبة الى افعال العباد من باب لابشرط لامن باب بشرط شيء أوبشرط لا، وبهذا التقرير ينحسم مادة الاشكال الاتي ، اذهو مبني على المنفصلة التي ذكرها المصنف دائرة بين تخالف الارادتين وتوافقهما والمنفصلة لها شق ثالث كما بينا .

نعم على فرض الانحصار فيهما محالا ﴿فاذا توافقتا﴾ أي الارادة التكوينية والتشريعية، بأن كان الواجب الشرعي مراداً بالارادة التكوينية ﴿فلابد من الاطاعة والايمان﴾ لان الارادة التكوينية على مذاق المصنف هوالعلم الخاص، ولايعقل

واذا تخالفتا فلامحيص عن أن يختار الكفر والعصيان .

ان قلت: اذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان بارادته تعالى التي لاتكادتتخلف عن المراد ، فلايصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا .

قلت :

تخلف علمه سبحانه عن المعلوم، واما على مذاق من يقول أن الارادة هي الايجاد فأوضح ﴿واذا تخالفتا﴾ بأن كانت الارادة التكوينية مخالفة للارادة التشريعية ﴿فلا محيص عن أن يختار﴾ المكلف ﴿الكفر والعصيان﴾ والالزم تخلف العلم عن المعلوم أوالايجاد عن الموجود .

﴿ان قلت : اذا كان الكفر والعصيان﴾ في الكافر والعاصي ﴿والاطاعة والايمان﴾ في المؤمن والمطيع ﴿ بارادته تعالى ﴾ التكوينية ﴿التي لاتكاد تتخلف عن المراد﴾ كماسبق ﴿فلايصح أن يتعلق بها﴾ أي بالاطاعة ﴿التكليف﴾ التشريعي ﴿لكونها﴾ أى الاطاعة ﴿خارجة عن الاختيار﴾ الذي كان هو ﴿المعتبر فيه﴾ أي في التكليف ﴿عقلا﴾ .

والحاصل أن الارادة التشريعية بعد تعلقها بالاطاعة والايمان لايخلو اما أن تتعلق الارادة التكوينية أيضاً بها ـ ولا كلام فيه ـ واما أن لاتتعلق الارادة التكوينية كمافي الكافر والعاصي، وحينئذ كانت المعصية خارجة عن قدرة العبد وعليه فلا يصح العقاب .

﴿قلت﴾ : الصحيح في الجواب ماتقدم من ان أفعال العباد لاتتعلق بها الارادة التكوينية لا وجوداً ولاعدماً، بل تعلق الارادة التكوينية يجعل صفة الاختيار

انما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الارادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية، والا فلابد من صدورها بالاختيار والا لزم تخلف ارادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

في العبد بحيث أنه يفعله باختياره أو يتركه باختياره، واما على قول من يجعل الارادة التكوينية هي الايجاد فالامر أوضح، اذ الله سبحانه لا يوجد فعل العبد، ولا يمنع عن فعل العبد .

واما على مذاق المصنف فنقول: فعل المعصية ﴿انما يخرج بذلك﴾ التخالف بين الارادة التشريعية والتكوينية ﴿عن الاختيار لو لم يكن تعلق الارادة﴾ التكوينية من الله سبحانه ﴿بها﴾ أي بالمعصية ﴿مسبوقة بمقدماتها الاختيارية﴾ من العبد ﴿والا﴾ فان كان تعلق ارادته تعالى بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية ﴿فلابد من صدورها بالاختيار﴾ من العبد .

وتوضيحه بلفظ بعض الاعلام: ان تعلق الارادة التكوينية بالعناوين المذكورة يكون على نحوين: « أحدهما » أن تتعلق بها بلا توسط ارادة العبد كتعلقها بسائر الممكنات الموجودة. « وثانيهما » أن تتعلق بها بتوسط ارادة العبد مثلا يكون خصوص الكفر الصادر عن ارادة الكافر متعلقاً للارادة التكوينية الالهية لا مطلق الكفر ، فان كان التعلق على النحو الاول أوجب كون صدور العناوين المذكورة من العباد بلا اختيار منهم ـ كما ذكر في الاشكال ـ اما لو كان التعلق على النحو الثاني وجب أن يكون صدورها عن ارادة العبد واختياره ﴿والا﴾ فلو كان ارادة الله صدور الكفر باختيار العبد ثم لم يحصل باختياره ﴿لزم تخلف ارادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً﴾ .

لكن في هذا الجواب نظر، اذ لم يعلم ارادة الله صدور الكفر خاصة عن

ان قلت: ان الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بارادتهما الا أنهما منتهيان الى مالا بالاختيار، كيف وقد سبقهما الارادة الازلية والمشيئة الالهية ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالاخرة بلااختيار.

الكافر باختياره. نعم يعلم الله ذلك علماً تابعاً للمعلوم لا سبباً له، وهذا مراد المحقق نصير الدين قدس سره حيث قال في جواب الخيام البيتين المعروفين(١) ﴿ان قلت﴾: هذا الجواب انما يدل على ﴿ان الكفر والعصيان من الكافر والعاصي﴾ مسبوقان بارادتهما، ونحن نسلم ذلك ولكن نقول: انهما ﴿ولو كانا﴾ أي الكفر والعصيان ﴿مسبوقين بارادتهما﴾ أي ارادة الكافر والعاصي ﴿الا انهما منتهيان الى﴾ ارادة الله التكوينية التي هي من ﴿ما لا بالاختيار﴾ و﴿كيف﴾ لاينتهي الكفر والعصيان الى شيء ليس باختيار المكلف ﴿وقد سبقهما الارادة﴾ التكوينية ﴿الازلية﴾ كماهو مذاق المصنف ﴿والمشية الالهية، ومعه﴾ أي مع سبق الارادة التكوينية ﴿كيف تصح المؤاخذة على﴾ العصيان الذي هو من ﴿مايكون بالاخرة بلااختيار﴾ العاصي وحاصل هذا الاشكال: انّ العصيان تابع لارادة العبد وارادة العبد لكونها ممكناً ـ وكل ممكن يلزم أن ينتهي الى الواجب، لان كل مابالغير لابد وأن ينتهي الى مابالذات ـ تابعة للارادة التكوينية للباري تعالى،

---

(١) قال الخيام:

من مي‌خورم وهر كه چه من اهل بود ... مي خوردن من بنزد او سهل بود
مي‌خوردن من حق ز ازل ميدانست ... گر مي نخورم علم خدا جهل بود

وقال المحقق في جوابه:

اين نكته نگويد انكه او اهل بود ... زيرا كه جواب شبهه اش سهل بود
علم ازلى علت عصيان كردن ... نزد عقلا ز غايت جهل بود

قلت: العقاب انما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشىء عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فـان

وهذا مستلزم للجبر .

﴿ قلت ﴾ : ان الارادة صفة كمال أودعها الله في الانسان وبهذه الصفة يتحقق الاختيار ويحسن الثواب والعقاب ، امّا ان الارادة مسبوقة بارادة الله تعالى فهو باطل اما على ماتقدم منا فلعدم تعلق الارادة من الله سبحانه لا بالفعل ولا بالترك وانّما يكون من جانب الله هو الامر والنهي ، واما على قول من يجعل الارادة التكوينية عبارة عن الايجاد ـ كماتقدم عن صاحب كفاية الموحدين وغيره ـ فأوضح لان الله لم يخلق أفعال العباد ولا خلق مايلجأهم اليه .

وأما ماذكره المصنف في الجواب من أن ﴿العقاب انمايتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشيء﴾ هذا الاختيار ﴿عن مقدماته الناشئة﴾ تلك المقدمات ﴿عن شقاوتهما الذاتية﴾ فغير مستقيم، اذ حاصل جوابه (ره) أن العقاب ليس ناشئاً عن الاستحقاق حتى يقال « استحقاق العقاب على مالايكون بالاختيار قبيح» بل العقاب من توابع الشقاوة التي هي من اللوازم الذاتية للذات كلزوم الزوجية، وحينئذ فترتب العقاب من باب ترتب المعلول على علته .

ووجه عدم استقامته أن العقاب انما يكون بالاستحقاق، وأن الشقاوة ليست من لوازم الذات بالضرورة ، والا لبطل التكليف ولم يكن فرق بين الاختيار والاضطرار .

وبماذكر تبين بطلان جعل الشقاوة من الامور ﴿اللازمة لخصوص ذاتهما﴾ أي ذات الكافر والعاصي ﴿فان﴾ الذات ليست علة لشيء من السعادة والشقاوة ،

السـعيد سـعيد فى بطن أمه ، والشقى شقى فى بطن أمه[1] ، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة

وماورد من الاخبار بمضمون أن ﴿السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن امه﴾ فهو مفسر في الاحاديث بما لاينافـي الاختيار ، ففي المجلد الثالث من البحار عن التوحيد باسناده عن ابن أبي‌عمير قال : سألت أباالحسن موسى ابن جعفر عليه‌السلام عن معنـى قول رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله « الشقي من شقى في بطن امـه والسعيد من سعد في بطن امه » فقال : الشقي من علم الله وهو في بطن امـه أنه سيعمل اعمال الاشقياء والسعيد من علـم الله وهو في بطن امه انـه سيعمل أعمال السعداء .

قلت له : فما معنى قوله صلى‌الله‌عليه‌وآله « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » فقال: ان الله عزوجل خلق الجن والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه ، وذلك قوله عزوجل: « وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون »[2] فيسر كلا لماخلق له فالويل لمن استحب العمى على الهدى ـ انتهى[3]. وبهذا المضمون أحاديث اخر فراجـع .

﴿و﴾ مثل هذا الحديث مـاورد في حديث آخر مـن أن ﴿الناس معادن كمعادن الذهب والفضة﴾ مع أنه لو اريد ظاهره لم يكن به بأساً فانه لاربط له بالعصيان بل بين فيه استعدادات الاشخاص بالنسبة الى الخيرات كما أن الذهب والفضة كليهما خير ، بل هذا الحديث يناقض الشقاوة الذاتية والا لزم أن يقول معادن كمعادن الذهب والقير .

---

(١) تفسير روح البيان ج١ ص١٠٤ .

(٢) الذاريات : ٥٢ .

(٣) التوحيد ص٣٦٦ ـ البحار ج٥ ص١٥٧ .

كما في الخبر[1] ، والذاتي لايعلل

قال في مجمع البحرين في معنى الحديث : ان الناس يتفاوتون في مكارم الاخلاق ومحاسن الصفات وفيما يذكر عنهم من المآثر على حسب الاستعدادات ومقدار الشرف تفاوت المعادن فيها الردى والجيد[2]ـ انتهى . والحاصل أن ما في هذا الخبر ﴿كما في الخبر﴾ الاول لايثبت مطلوب المصنف .

﴿و﴾ بما ذكرنا ظهر ضعف الاستشهاد لهذا المقام بماذكره العلماء من أن ﴿الذاتي لايعلل﴾ لانه ممنوع صغرى وكبرى .

ولابد في توضيح ذلك من بيان الكلام في مقامات ثلاث :

(المقام الاول) في المراد بهذه الجملة قال السبزواري في منظومته مالفظه: « ذاتي شيء لم يكن معللا » حتى عرف الـذاتي بما لايعلل والعرضي بما يعلل « وكان » خاصته الاخرى « أنه مايسبقه تعقلا »[3]ـ انتهى .

وقال شارح الاشارات في بيان خواص الذاتي : وثانيها أن الشيءلايحتاج في اتصافه بماهو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته ، فان السواد هو لون لذاتهلاشيء آخريجعله لوناً فانما جعله سواداًجعله أولا لوناً الىأن قال: فان الاثنينلايحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته[4]ـ انتهى .

(المقام الثاني) في بيان بطلان أن الذاتي لايعلل أي منع الكبرى ، وذلك يتوقف على تمهيد مقدمـة وهيءان الحكماء ذهبوا الى أن الله سبحانه لم يجعل

---

(١) سفينة البحار ج٢ ص١٦٨ .

(٢) مجمع البحرين فى لفظ عدن .

(٣) اللئالى المنتظمة فى المنطق للسبزوارى ص٢٨ .

(٤) شرح الاشارات ج١ ص٤٠ طهران مطبعة الحيدرى .

. . . .

المهية مهية بل أوجدها . والمهية مختلفة فبعضها مظلمة وبعضها مضيئة ، وبعد الوجود يعمل كل على مقتضى فطرته ثم يعاقب بمقتضى ذاته . قال بعض : فمن أساء عمله وأظلم جوهر نفسه وكدر مرآت فطرته وأخطأ في اعتقاده واحتجب عن مراده بحسب مقتضى أصل استعداده فقد ظلم نفسه بظلمة جوهره وبطلان استعداده فكان أهلا للشقاوة ـ الخ .

اذا عرفت المقدمة قلنا : هذا الكلام باطل بداهة ونكتفي في بيان بطلانه بعد الضرورة بما ذكره المجلسي (ره) في المجلد الرابع عشر من كتاب بحار الانوار قال بما لفظه : اعلم أن الذي يستفاد من الايات المتظافرة والاخبار المتواترة هو أن تأثيره سبحانه في الممكنات لايتوقف على الموادو الاستعدادات و (انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)[1] وهو سبحانه جعل للاشياء منافع وتأثيرات وخواص أودعها فيها وتأثيراتها مشروطة باذن الله تعالى وعدم تعلق ارادته القاهرة بخلافها ، كما أنه أجرى عادته بخلق الانسان من اجتماع الذكر والانثى وتولد النطفة منهما وقرارها في رحم الانثى وتدرجها علقة ومضغة وهكذا ، فاذا أراد غير ذلك فهو قادر على أن يخلق من غير أب كعيسى، ومن غير ام أيضاً كآدم وحواء ، وكخفاش عيسى وطير ابراهيم ، وغير ذلك من المعجزات المتواترات عن الانبياء في أحياء الموتى. وجعل الاحراق في النار ، فلما أراد غير ذلك قال للنار «كوني برداً وسلاماً على ابراهيم »[2] وجعل الثقيل يرسب في الماء وينحدر من الهواء ، فأظهر قدرته بمشي كثير على الماء ورفعهم الى

---

(١) يس : ٨٢ .

(٢) الانبياء : ٦٩ .

فانقطع سؤال انه لم جعل السعيد سعيداً والشقى شقياً ،فان السعيد سعيد بنفسه والشقى شقى كذلك وانما أوجدهما الله تعالى .

السماء ، وجعل في طبع الماء الانحدار فأجرى حكمه عليه بأن تقف أمثال الجبال منه في الهواء ، حتى تعبر بنو اسرائيل من البحر ، ومع عدم القول بذلك لا يمكن تصديق شيء من المعجزات اليقينية المتواترة عن الانبياء والاوصياء ، وكذا أجرى عادته على انعقاد الجواهر في المعادن بأسباب من المؤثرات الارضية والسماوية لبعض المصالح ، فاذا أراد اظهار كمال قدرته ورفع شأن وليه يجعل الحصى في كفه دفعة جوهراً ثميناً ، والحديد في يد نبيه عجيناً ، ويخرج الاجساد البالية من التراب في يوم الحساب ، فهذه كلها وأمثالها لايستقيم مع الأذعان بقواعدهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة ـ انتهى[1] موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

(المقام الثالث) في بيان منع الصغرى فنقول : على تقدير أن تتم الكبرى ويصح أن الذاتي لايعلل ، ولايمكن الانقلاب منه كما زعموا فالصغرى ممنوعة اذ لانسلم أن السعادة والشقاوة من الذاتيات ، بل هما من قبيل سائر العوارض التي لاربط لها بالذات ، فان كونهما ذاتياً لم يقم عليه برهان ، بل قام الدليل من العقل والنقل على خلافه ، وبهذا ظهر ضعف ماأخذه المصنف نتيجة الكلام بقوله: ﴿فانقطع سؤال أنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً . فان﴾ علة انقطاع السؤال ﴿السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك﴾ بنفسه ﴿وانما أوجدهما الله تعالى﴾ .

وحيث تفرع على هذا القول بطلان بعض الاصول مع أنه كان مسلماً عنده

---

(١) بحار الانوار ج٦٠ ص١٨٧ ط بيروت .

قلم اينجا رسيد وسر بشكست

قد انتهى الكلام فى المقام الى ماربما لايسعه كثير من الافهام، ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام .

قدس سره قال :

﴿قلم اينجا رسيد وسر بشكست﴾ چونكه بيرون زحد خود بنوشت

﴿قد انتهى الكلام في المقام الى ماربما لايسعه كثير من الافهام﴾ خصوصاً بمثل ماقربه المصنف (ره) ﴿ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام﴾ .

ولابأس بالاشارة الى ماكتبته في حاشية هذا المقام في غابر الايام لرفع الاشكال وهو أن الله خلق العبد وأودع فيه الاختيار كما خلقه وأودع فيه البصر والشم والذوق والسمع واللمس وغيرها من القوى ، ولامهية متحققه حتى يكون الخلق للمهية كتبييض الجدار بل جعل المهية وخلقها وكونها عين ايجادها، فقول المصنف « انما أوجدهما الله » غير مستقيم ، فان المهية من المعقولات الثانية التي ليس لها في الخارج مابحذاء بل المهية مفهوم ذهناً وصورة خيالية .

والحاصل : ليست المهيات كالزجاجات المتلونة في الظلمة حتى يكون الوجود بالنسبة اليها كضوء الشمس بالنسبة اليها حتى لايكون الالوان من قبل الضوء وطرفه ويكون لون الزجاج الاسود من نفسه وبتلالئه بالسواد من خبث ذاته كما زعموا ، بل كل ماكان فهو من الله تعالى الاصل والفرع واللازم والملزوم ومن البديهي أنه لوكان الشقاء لازم المهية كان العذاب من اقبح الظلم تعالى عن ذلك ربنا علواً كبيراً ، ولهذا ترى العلماء يأولون بعض الاخبار الواردة في الطينة المتشابهة .

ولايخفى أن الانطباع على بعض الصفات مع وجود الارادة والاختيار ـ

• • • • • • • • • •

كما هو المشاهد ـ لايكون سبباً للالجاء والاضطرار كما هو بديهي لدى الوجدان بل غالب الصفات قابلة للتغيير بالمجاهدة كما برهن عليه في أول جامع السعادات وسائر كتب الاخلاق .

وبناء على ماذكرنا اختيار شخص للعصيان وشخص آخر للطاعة انما يكون بسبب الارادة والاختيار التي زمامها بيد الشخص « انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً »[1] وليس هناك أمر في النفس يلزمه الاطاعة أو العصيان كلزوم الزوجة والفردية للواحد والاثنين، واختيار الشخص لهما بعين اختياره المأكل والملبس والمشرب والمسكن وغيرها ، وكما لايصح لعاقل أن يحكم بأن اختيار زيد في هذا اليوم اللحم بسبب أمر ذاتي ، فكذلك ليس اختياره للزنا بسبب أمر ذاتي ، ولو كانت الامور مستندة الى الذات لم يعقل اختيار الكافر الايمان ولا العاصي الاطاعة وكذلك العكس مع ضرورة ذلك .

بقي أمران لابد من التنبيه عليهما :

(الاول) ان ماذكره المصنف من الاشكال جمع بين اشكالين :

« الاول » استناد المعصية الى الارادة التكوينية .

« الثاني » استنادها الى الذات . وقد تبين الجواب عنهما .

(الامر الثاني) ان ماذكره المصنف هنا وفي بعض مباحث الجلد الثاني مما يشم منه بعض الامور ليس موجباً للقدح في عقائده أصلا ، اذ مع العلم بمبناه في الاصول الشرعية يأول ماكان متشابهاً من كلامه مع أن العصمة من الزلل مختصة بمن عصمه الله تعالى والله المستعان .

---

(١) الانسان : ٣ .

(وهم ودفع) لعلك تقول: اذا كانت الارادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل لــزم بناءاً على أن تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الالهية هو العلم وهو بمكان من البطلان

« وهم ودفع »

أورد على كون المقصود بالارادة التشريعية العلم الخاص ﴿لعلك تقول: اذا كانت الارادة التشريعية منه﴾ أي من الله سبحانه و ﴿تعالى عين علمه بصــلاح الفعل﴾ في الواجب وصلاح الترك في المحرم ﴿ لزم بناءاً على أن تكــون ﴾ الارادة ﴿عين الطلب﴾ تال فاسد ، وهو ﴿كون المنشأ بالصيغة فــي الخطابات الالهية هو العلم﴾ وذلك لتشكيل قياس بهذه الصورة : المنشأ بالصيغة هو الطلب والطلب هو الارادة فالمنشأ بالصيغة هو الارادة ، ثم نجعل هذه النتيجة صغــرى ونقول : المنشأ بالصيغة هو الارادة و الارادة هو العلم فالمنشأ بالصيغة هو العلم ﴿وهو بمكان من البطلان﴾ اذ المنشأ بالصيغة قابلة للانشاء، والعلم غير قابل للانشاء، بيان ذلك أن المفهوم على أربعة أقسام: لانه اما أن يكون له أفراد متأصلة في الخارج كالجوهر وبعض أقسام العرض أم لا، وكل من القسمين اما أن يكون قابلا للانشاء أم لا :

(الاول) ماله أفراد متأصلة وقابل للانشاء ، ومن هذا القسم مفهوم الطلب ، فان الشوق المؤكد القائم بالنفس أمر متأصل ، مع أنه قابل للانشاء أيضاً .

(الثاني) ما له أفراد متأصلة وليس قابلا للانشاء ، ومن هذا القسم الجواهر كلها ، فالانسان مثلا له أفراد في الخارج ، وليس قابلا للانشاء ، فلايعقل انشاء الانسان بكلمة صر، وكذا كلما قيل جعلت هذا الشيء أسوداً أو رطباً لايصير كذلك.

(الثالث) ماليس له أفراد متأصله ويقبل الانشاء ، ومن هذا القسم كافة الامور

لكنك غفلت عن ان اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح انما يكون خارجاً لامفهوماً .

وقد عرفت ان المنشأ ليس الا المفهوم لاالطلب الخارجي

ولاغرو

الاعتبارية كالملكية والزوجيّة والولاية والقضاء والوكالة ونحوها فانّه لو قال « بعتك » الخ صار ملكاً للمشتري ، وكذا لو قال « جعلت فلاناً قاضياً » . ومن البديهي لزوم قابلية المنشىء لذلك شرعاً أو عرفاً .

(الرابع) ماليس له أفراد متأصله ولايقبل الانشاء ، وذلك كالاعتبارات التي لهـا أسباب تكوينية ، وليس له مابحذاء في الخارج كالابوة والبنوة والأخـوة والفوقية والتحتية اذا عرفت ذلك علمت أن العلم من القسم الثاني، فلايوجدالعلم بالانشاء التشريعي .

هذا هو الوهم واما الدفع فقد أشار اليه بقوله : ﴿لكنك غفلت عن أن اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح انما يكون خارجاً لامفهوماً﴾ لان صفاته سبحانه عين ذاته في الخارج ، واما المفاهيم فهي متغايرة ﴿وقد عرفت﴾ في أوائل البحث ﴿أن المنشأ ليس الا المفهوم لا الطلب الخارجي﴾ والحاصل انا نمنع احدى المقدمتين المذكورتين في القياس .

اما قولكم « المنشأ بالصيغة هو الطلب » آن اريد بالطلب القائـم بالنّفس لبداهة أن الصفة النفساني غير قابلة للانشاء .

واما قولكم « والارادة هو العلم » انكان المقصود بالارادة مفهـوم الارادة ، لبداهة أن مفهوم الارادة ليس هو العلم للتغاير المفهومي بينهما .

نعم حكى عن كثيرمن المعتزلة القول بذلك وهو في كمال السخافة. ﴿ولاغرو

أصلا في اتحاد الارادة والعلم عيناً وخارجاً ، بل لامحيص عنه في جميع صفاته تعالى لرجوع الصفات الى ذاته المقدسة .

قال أمير المؤمنين عليه السلام : وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه[1].

أصلا في اتحاد الارادة والعلم عيناًوخارجاً﴾ مع المغايرة مفهوماً ﴿بل لامحيص عنه﴾على المذهب الصحيح ﴿في جميع صفاته تعالى﴾ وذلك ﴿لرجوع الصفات الى ذاته المقدسة﴾ فالصفات لكونها عين الذات كان بعضها عين بعض ،كما تواترت بذلك الروايات ، ودل البرهان القطعي عليه، وكفاك ما ﴿قال أمير المؤمنين عليه السلام﴾ كما في أول خطبة ذكرها في نهج البلاغة : ﴿ وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه﴾ لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقدقرنه ومن قرنه فقد ثناه ـ الخطبة .

(١) نهج البلاغة ـ الخطبة الاولى .

الفصل الثانى

فيما يتعلق بصيغة الامر ، وفيه مباحث

(الاول) انه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها ، وقد عد منها الترجى والتمنى والتهديد والانذار والاهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير الى غير ذلك

« الفصل الثانى »

(فيما يتعلق بصيغة الامر ، وفيه مباحث) تسعة :

« المبحث الاول »

فى معانى صيغة الامر

فاعلم ﴿انه ربما يذكر للصيغة معان﴾ انهاها بعضهم الى نيف وعشرين ، و ﴿قداستعملت﴾ الصيغة ﴿فيها وقد عدّ منها الترجىوالتمنى والتهديد والانذار والاهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير الى غير ذلك﴾ من المعاني .

قال العلامة المولى صالح رحمه الله في حاشية المعالم مالفظه : صيغةافعل تستعمل في خمسة عشر معنى :

. . . .

(١) الوجوب نحو أقيموا الصلاة[١].

(٢) الندب نحو فكاتبوهم[٢]فان الكتابة لما كانت مقتضية للثواب وليس في تركها عقاب كانت مندوبة .

(٣) الاباحة نحو كلوا واشربوا[٣].

(٤) التهديد نحو اعملوا ماشئتم[٤]، ويقرب منه الانذار نحو قل تمتعـوا[٥] وبعضهم جعله قسماً على حدة .

(٥) الارشاد نحو واستشهدوا[٦]فان الله تعالى أرشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم، قيل الفرق بينه وبين الندب أن الندب لثواب الآخرة والاستشهاد لمنافع الدنيا اذ لاينقص الثواب بترك الاشهاد في المداينة ولايزيد بفعله .

(٦) الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله[٧]، بالامر يدل على الامتنان عليهم .

(٧) الاكرام للمأمور نحو ادخلوها بسلام آمنين[٨]فان ضم السلامة والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة الاكرام .

---

(١) البقرة : ١١٠ .

(٢) النور : ٣٣ .

(٣) البقرة : ٦٠ .

(٤) فصلت : ٤٠ .

(٥) ابراهيم : ٣٠ .

(٦) البقرة : ٢٨٢ .

(٧) المائدة : ٨٨ .

(٨) الحجر : ٤٦ .

وهذا كما ترى، ضرورة ان الصيغة ما استعملت فى واحد منها،

---

(٨) التسخير نحو كونوا قردة خاسئين[١] لان مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم.

(٩) التعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله[٢] عجّزهم بطلب المعارضة عن الاتيان بمثله .

(١٠) الاهانة نحو ذق انك أنت العزيز الكريم[٣].

(١١) التسوية نحو فاصبروا أو لاتصبروا[٤] فانه اريد التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه .

(١٢) الدعاء نحو اللهم اغفرلي .

(١٣) التمنى نحو « الا أيها الليل الطويل الا انجلي » فان الساهر لما عد الليل الطويل مستحيل الانجلاء يتمنّى انجلائه .

(١٤) الاحتقار نحو ألقوا ماأنتم ملقون[٥] بقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزة .

(١٥) التكوين وهو الايجاد نحو كن فيكون[٦]ـ انتهى[٧].

﴿وهذا﴾ المطلب وهو أن يكون هذه المعاني للصيغة ﴿كما ترى﴾ غير مستقيم ﴿ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها﴾ على نحو الحقيقة أو المجاز بأن يكون معنى الصيغة في اعملوا ما شئتم مثلا التهديد وهكذا غيره

---

(١) البقرة : ٦٥ .

(٢) البقرة : ٢٣ .

(٣) الدخان : ٤٩ .

(٤) الطور : ١٦ .

(٥) يونس : ٨٠ .

(٦) الانعام : ٧٣ .

(٧) معالم الاصول ص٣٩ ط طهران العلمية الاسلامية .

بل لم تستعمل الا في انشاء الطلب، الا ان الداعى الى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعى يكون أخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى .

وقصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب فيما اذا كان بداعى البعث والتحريك لا بداع آخر منها ، فيكون انشاء الطلب بها بعثاً حقيقة ، وانشاؤه بها تهديداً مجازاً .

﴿بل لم تستعمل﴾ الصيغة ﴿الا في انشاء الطلب﴾ فالمستعمل فيه هو الطلب الانشائي ﴿الا أن الداعي الى ذلك﴾ الاستعمال ﴿كما يكون تارة هو البعث والتحريك﴾ للعبد ﴿نحو المطلوب الواقعي﴾ نحو « اقيموا الصلاة » المحرك نحو الصلاة كذلك ﴿يكون﴾ الداعي من الاستعمال تارة ﴿ اخرى أحد هذه الامور﴾ المذكورة ﴿كما لا يخفى﴾ والحاصل ان الداعي مختلف لا أن مدلول الصيغة مختلف، فالصيغة في الجميع مستعملة في الطلب لكن الداعي قد يكون التمني وقد يكون الترجي وقد يكون التهديد الى آخر ماذكر .

﴿وقصارى ما يمكن أن يدعي﴾ في وجه مجازية ما عدا ما اذا كان المطلوب بها التحريك هو ﴿ أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب﴾ لكن لا مطلقاً حتى يكون جميع المعاني حقيقة بل ﴿فيما اذا كان﴾ الاستعمال ﴿ بداعى البعث والتحريك﴾ للعبد نحو المطلوب ﴿لا﴾ اذا استعملت ﴿بداع آخر منها﴾ أي من تلك الدواعي وعلى هذا ﴿فيكون انشاء الطلب بها﴾ أي بالصيغة ﴿بعثاً﴾ أي لاجل البعث والتحريك ﴿حقيقة﴾ خبر يكون ﴿وانشاؤه بها تهديداً﴾ أي لاجل التهديد ﴿مجازاً﴾ كغير التهديد من سائر المعاني المذكورة .

وهذا غير كونها مستعملة فى التهديد وغيره فلاتغفل .

(ايقاظ) لايخفى ان ماذكرناه فى صيغة الامر جار فى سائر الصيغ الانشائية ، فكما يكون الداعى الى انشاءِ التمنى أو الترجى أو الاستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة ، يكون الداعى غيرها أخرى، فلاوجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها واستعمالها فى غيرها اذا وقعت فى كلامه تعالى ،

﴿وهذا﴾ الذي ذكرنا من كون المستعمل فيه هو الطلب دائماً وتلك الامور دواعي للانشاء ﴿غير كونها﴾ أي الصيغة ﴿مستعملة في التهديد وغيره﴾ كما ذكره القوم ﴿فلاتغفل﴾ ، هذا تمام الكلام في صيغة الامر، ولا بأس بالاشارة الى حال سائر الانشاءات فنقول :

« ايقاظ »

﴿لايخفى أن ماذكرناه في صيغة الامر﴾ من كون المعنى واحداً وانما الدواعي مختلفة ﴿جار في سائر الصيغ الانشائية﴾ خلافاً للقوم حيث زعموا أن تلك الصيغ تستعمل في معاني متعددة، ولكن الصحيح هو أن المعنى واحداً والداعي متعدد ﴿فكما يكون الداعي الى انشاء التمنى أو الترجي أو الاستفهام﴾ أو غيرها ﴿بصيغها﴾ الموضوعة لها ﴿تارة هو ثبوت هذه الصفات﴾ في النفس ﴿حقيقة﴾ كذلك ﴿يكون الداعي غيرها﴾ أي غير هذه الصفات تارة ﴿اخرى﴾ مع أن المعنى واحد فيهما ﴿فلاوجه للالتزام بانسلاخ صيغها﴾ والفاظها ﴿عنها﴾ أي عن معانيها الموضوعة لها ﴿واستعمالها﴾ أي الصيغ ﴿في غيرها﴾ أي غير المعاني ﴿اذا وقعت في كلامه تعالى﴾ وانما التزم القوم بالانسلاخ في كلامه

لاستحالة مثل هذه المعانى فى حقه تبارك وتعالى مما لازمه العجز أو الجهل وانه لاوجه له، فان المستحيل انما هو الحقيقى منها، لا الانشائى الايقاعى الذى يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت، ففى كلامه تعالى قد استعملت فى

تعالى ﴿لاستحالة مثل هذه المعاني﴾ من التمنى والترجي والاستفهام والتعجب وغيرها ﴿في حقه تبارك وتعالى﴾ لبداهة أن هذه الامور ﴿ممالازمه العجز أو الجهل﴾ أوكونه تعالى محلاللحوادث.

بيان ذلك: آن التمنى كما في المطول هو طلب محال أو ممكن لاطماعيةفي وقوعه، والترجي هو لرتقاب شيء لا وثوق بحصوله، والاستفهام طلب حضوره في الذهن، والتعجب هوانفعال نفساني يعترى الشخص عند استعظامه أو استطرافه أو انكاره ما يرد عليه . ومن الواضح أن التمنى مستلزم للعجز، فان القادر يفعل متمناه ، والترجي والاستفهام مستلزمان للجهل ، اذ العالم يعلم حصول الشيء وحاصل لديه المعلوم، والتعجب يستلزم تبديل الحال، وجميع اللوازم محالفي حقه تعالى .﴿وأنه لاوجه له﴾ تأكيدلقوله« فلاوجه للالتزام » ومن البعيد أن يكون المراد أن مالازمه العجز والجهل لاوجه له بالنسبة الى الباري سبحانه .

ثم بين المصنفوجه عدم الانسلاخ بقوله: ﴿فان المستحيل﴾ في حقه تعالى ﴿انماهو الحقيقي منها﴾ أي من التمنى والترجي والاستفهام ﴿لاالانشائي الايقاعي﴾ أي انشاء مفهوم التمنى مثلا وايقاع هذه النسبة خاصة ﴿الذي يكون بمجردقصد حصوله بالصيغة﴾ ولكن بدواعي مختلفة غير اظهارثبوت حقيقةهذه الصفات ﴿كما عرفت﴾ غير مرة .

﴿فـ﴾ الحاصل أن هذه الصيغ الواقعة ﴿في كلامه تعالى قد استعملت في

معانيها الايقاعية الانشائية أيضاً لا لاظهار ثبوتها حقيقة بل لامر آخر حسب ما يقتضيه الحال من اظهار المحبة أو الانكار أو التقرير

معانيها الايقاعية الانشائية أيضاً﴾ كما هي مستعملة في كلام غيره تعالى، وانما الفرق أن الداعي في غيره يمكن أن يكون اظهار ثبوت هذه الصفات حقيقة، ويمكن أن يكون غيره وفي كلامه تعالى ﴿لا﴾ يستعمل ﴿لاظهار ثبوتها﴾ أي الصفات ﴿حقيقة﴾ بحيث تكون الصفة موجودة في ذاته ﴿بل﴾ الاستعمال ﴿لامر آخر حسب ما يقتضيه الحال﴾ ويعين ذلك بالقرينة ﴿من اظهار المحبة﴾ .

قال المحقق السلطان : كقوله تعالى « وما تلك بيمينك ياموسى»[١] فان تنزيل المتكلم نفسه منزلة المتردد الشاك فيما يكون بمرأى منه ومن المخاطب يستلزم حب المكالمة معه المستلزم لكون المخاطب محبوباً عنده، ومن البين أنه لا فرق في ذلك بين العالم بحقائق الاشياء وبين غيره في هذا التنزيل اذا كان ذلك الشيء معلوم عنده وعند مخاطبه ﴿أو﴾ أظهار ﴿الانكار﴾ .

وقال أيضاً: كقوله تعالى « ءاله مع الله »[٢] وانكار الشيء كراهة والنفرة عن وقوعه وادعاء أنه مما لا ينبغي أن يقع أصلا، وهذا يستلزم عدم توجه الذهن اليه، وبهذا الاعتبار ينزل المتكلم نفسه منزلة المتردد الشاك ﴿أو التقرير﴾ .

وقال أيضاً: فالمقصود جعل المخاطب مقراً لكي يأخذه باقراره فينزل المتكلم العالم بالواقعة نفسه منزلة المتردد الشاك لكي يتوصل الى ذلك المقصود ، ومن ثم يجب ايلاء المقربه للاداة كما في قوله تعالى «أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا ابراهيم»[٣]

---

(١) طه: ١٧ .

(٢) النمل : ٦٠ – ٦١ – ٦٢ – ٦٣ – ٦٤ .

(٣) الانبياء : ٦٢ .

الى غيـر ذلك ، ومنه ظهر ان ما ذكـر من المعانى الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغى أيضاً .

بناء على علمهم سابقاً بما يفعله بقوله تعالى « تالله لاكيدن اصنامكم»[1] ﴿الى غير ذلك﴾ من المعاني المذكورة في الانشاءات وماذكرنا من الامثلة وان كان للاستفهام الا ان حال التمنى والترجي كذلك .

﴿ومنه﴾ أي من هذا الايقاظ ﴿ظهر أن ماذكـر من المعاني الكثيرة﴾ الثمانية كما في المغني أو اكثر ﴿لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً﴾ كما لم يكن ما ذكر للامر من المعنى على ماينبغي .

ثم لايذهب عليك أن ماذكره المصنف (ره) في هذا الباب مماتعرض لـه بعض اهل البيان، قال أبو القاسم المحشي على المطول معلقاً على قول الخطيب القزوينـي « ثم هذه الكلمات كثيراً ما تستعمـل في غير الاستفهام » مالفظـه : القول باستعمال هذه الكلمات في المولدات المذكورة حتـى يكون مجازات محل اشكال . . . الى أن قال : اللهـم الا أن يقال اللفظ مستعمل فيماوضع له لكن لا لذاته، بل لحصول هذه المولدات، والقرينة انماتمنع عن ارادة ماوضع لذاته ـ انتهى .

ومن أراد الاطلاع على علائق المجازية فيها فليرجع الى تعليقـة الشريف وغيره على المطول في بحث الانشاء .

---

(١) الانبياء: ٥٧ .

(المبحث الثانـي) فى أن الصيغة حقيقة فى الـوجوب أو فى الندب أوفيهما أو فى المشترك بينهما ؟وجوه بل أقوال ولا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلاقرينة

« المبحث الثانـي »

من الفصل الثاني ﴿في أن الصيغة حقيقة﴾ في أي شيء ﴿في الوجوب﴾ فقط ﴿أو في الندب﴾ فقط ﴿أوفيهما﴾ على نحو الاشتراك اللفظي، بأن وضع اللفظ مرة لهذا ومرة لذاك ﴿أوفي﴾ القدر ﴿المشترك بينهما﴾ على نحو الاشتراك المعنوي بأن يكون موضوعاً لرجحان الفعل مطلقاً؟ ﴿وجوه بل أقوال﴾ لايهمنا التعرض لتفصيلها .

﴿و﴾ المختار الاول، اذ ﴿لايبعد تبادر الوجوب﴾ منها ﴿عند استعمالها بلاقرينـة﴾ على الوجوب ولا على غيره . ومن المحتمل أن يكون وجه عدم جزم المصنف بذلك ماذكـره بعض من أن الامر انما يظهـر ارادة المريد للفعل وارادته الفعل أعم من الترخيص في الترك المساوق للاستحباب وعدمه المساوق للوجوب .

قال في الدرر بعدما اختار أن الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً معنويـاً مالفظه : ولكنها عند الاطلاق تحمـل على الاول ، ولعل السر في ذلك أن الارادة المتوجهة الى الفعل تقتضي وجوده ليس الا والندب انـّما يأتـي من قبل الاذن في الترك منضماً الى الارادة المذكورة، فاحتاج الندب الى قيد زائد بخلاف الوجوب، فانه يكفي فيه تحقق الارادة وعدم انضمام الرخصة في الترك

ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال ، وكثرة الاستعمال

اليها[١] انتهى .

﴿ ويؤيده ﴾ أي تبادر الوجوب بلاقرينة ﴿ عدم صحة الاعتذار ﴾ من العبد ﴿ عن المخالفة ﴾ لامر المولى ﴿ باحتمال ﴾ متعلق بالاعتذار ﴿ ارادة الندب مع الاعتراف ﴾ من العبد ﴿ بعدم دلالته عليه ﴾ أي دلالة الامر على الندب ﴿ بحال أو مقال ﴾ .

والحاصل ان العبد مع اعترافه بعدم وجود القرينة على الندب لايصح منه الاعتذار لتركه أمر المولى باحتماله الندب ولوكان مشتركاً صح منه الاعتذار ، وانما جعل هذا الوجه مؤيداً ولم يجعله دليلا، لاحتمال أن يكون عدم صحة الاعتذار مستنداً الى ماقاله في الدرر لاكونه للوجوب فقط .

﴿ وكثرة الاستعمال ﴾ قال صاحب المعالم بعدما اختار أن الامر حقيقة في الوجوب مالفظه: « فائدة » يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم الصلاة والسلام أن استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من اللفظ ، لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلق في اثبات وجوب أمر بمجرد ورود الامر منهم عليهم السلام[٢] انتهى .

وهذا الكلام من المصنف اشارة الى جوابه اذ كثرة استعمال الامر

---

(١) درر الاصول للحائرى ج١ ص٤٣ .

(٢) المعالم ص٤٨ ط الاسلامية بطهران .

فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لاتوجب نقله اليه أو حمله عليه لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً مع أن الاستعمال وان كثر فيه، الا أنه كان مع القرينة المصحوبة وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجح أو يتوقف على الخلاف في المجاز

﴿ فيه ﴾ أي في الندب ﴿ في الكتاب والسنة وغيرهما ﴾ من الاستعمالات المولوية ﴿ لاتوجب نقله ﴾ أي الامر ﴿اليه﴾ الى الندب ﴿أو حمله عليه﴾ ،والفرق بين النقل والحمل أن الاول موجب لصيرورة الاستحباب معنى حقيقياً، ،والثاني موجب لكون الاستحباب مجازاً مشهوراً، وصاحب المعالم انما ادعى الثاني لاالاول .

ثم ان المصنف (ره) أجاب عن كلامه بوجوه ثلاثة :

(الاول) أن كثرة الاستعمال في الندب لايوجب ماذكره ﴿لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً﴾ وحاصله : ان المحقق كثرة الاستعمال في الندب وكثرة الاستعمال كذلك لاتوجب الشهرة، بل اذا لم يكن الاستعمال في المعنى الحقيقي أيضاً كثيراً وهو ممنوع لكثرة الاستعمال في الوجوب .

(الثاني) ماذكره بقوله: ﴿مع أن الاستعمال وان كثر فيه﴾ أي في الندب ﴿الا أنه﴾ انمايفيد اذا لم يكن مع القرينة، امااذا ﴿كان مع القرينة المصحوبة﴾ للاستعمال فلايفيد الشهرة الموجبة للوقف ﴿و﴾ ذلك لان ﴿كثرة الاستعمال كذلك﴾ مع القرينة ﴿في المعنى المجازي لاتوجب صيرورته﴾ أي اللفظ ﴿مشهوراً فيه﴾ أي في ذلك المعنى المجازي ﴿ليرجح﴾ المجاز على الحقيقة حينما استعمل اللفظ ﴿أويتوقف﴾ في أنه ماهو المراد ﴿على الخلاف في المجاز

المشهور ، كيف وقد كثر استعمال العام فى الخاص حتى قيل: مامن عام الا وقد خص ولم ينثلم به ظهوره فى العموم بل يحمل عليه مالم تقم قرينة بالخصوص على ارادة الخصوص .

المشهور﴾ من أنه موجب للوقف أوالترجيح .

(الثالث) النقض بصيغة العموم وهو ما أشار اليه بقوله : ﴿كيف﴾ يكون كثرة الاستعمال موجباً للوقف أو ترجيح المجاز ﴿و﴾ الحال أنه ﴿قد كثر استعمال العام فى الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص﴾ حتى نفس هذا العموم ﴿و﴾ الحال أنه ﴿لم ينثلم به﴾ أي بهذا الاستعمال الكثير فى الخصوص ﴿ظهوره فى العموم﴾ الموضوع له ﴿بل يحمل﴾ العام ﴿عليه﴾ أي على العموم ﴿ ما لم تقم قرينة بالخصوص﴾ سوى كثرة الاستعمال ﴿على أرادة﴾ المتكلم من العام ﴿الخصوص﴾ وبهذا كله سقط كلام المعالم ، فاللازم التمسك بظاهر الصيغة مالم يقم دليل خاص يفيد الندب كما هو بناء الفقهاء فى الاوامر الواردة فى أبواب الفقه .

نعم وردت جملة كثيرة من الاوامر بحيث تساوى الاوامر الوجوبية أو تزيد عليها حملها الفقهاء على الندب بلاوجود قرينة صارفه ، كما يظهر ذلك لمن راجع الاخبار التي جمعها المجلسي (ره) فى كتاب حلية المتقين وبعض مجلدات البحار وكذا غيره ، اللهم الا أن يقال بعدم صحة سندها أو اعراض العلماء عن ظاهرها.

ثم ان جماعة استدلوا لكون الامر للوجوب بأمور : منها قوله تعالى « ما منعك الا تسجد اذ أمرتك »[1]. ومنها قوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون

---

(١) سورة الاعراف : ١٢ .

(المبحث الثالث) هل الجمل الخبرية التى تستعمل فى مقام الطلب والبعث مثل يغتسل ويتوضأ ويعيد ظاهرة فى الوجوب أو لا لتعدد المجازات فيها وليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها

عن امره »[1]. ومنها قوله تعالى : « واذا قيل لهم إركعوا لايركعون »[2] ومنها غير ذلك، والكل كماترى اذ بعضها خلط وبعضها لا دلالة فيها. نعم اذا ثبت التلازم بين الصيغة وبين مادة الامر كانت الادلة الدالة على كون المادة للوجوب دالة على كون الصيغة للوجوب .

« المبحث الثالث »

في حال الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب ﴿ هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث مثل﴾ كلمة ﴿يغتسل ويتوضأ ويعيد﴾ الصلاة ونحوها المستعملات في مقام طلب الغسل والوضوء والاعادة ﴿ ظاهرة في الوجوب﴾ كما كانت الصيغة كذلك ﴿أو لا﴾ تكون ظاهرة في الوجوب، وذلك لان للجملة الخبرية معنى حقيقي وهو الاخبار عن النسبة واذا لم يرد ذلك منها كانت مجملة ﴿لتعدد المجازات فيها﴾ من الندب ومطلق الطلب والوجوب ﴿و﴾ لايمكن القول بأنه اذا تعذرت الحقيقة حملت على أقوى المجازات وهو الوجوب، اذ ﴿ليس الوجوب باقواها﴾ واقربها الى الحقيقة ﴿بعد تعذر حملها﴾ أي الجملة ﴿على معناها﴾ الحقيقي .

---

(١) سورة النور : ٦٣ .

(٢) سورة المرسلات : ٤٨ .

من الاخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها ؟ الظاهر الاول بل يكون أظهر من الصيغة ، ولكنه لا يخفى انه ليست الجمل الخبرية لواقعة فيذلك المقام أي الطلب مستعملة في غير معناها ، بل تكون مستعملة فيه ، الا أنه ليس بداعى الاعلام ، بل بداعى البعث بنحو الآكد ، حيث انه أخبر بوقوع مطلوبه فيمقام طلبه اظهاراً بأنه لا يرضى الا بوقوعه فيكون آكد في البعث من الصيغة ،

ثم بين معنى الحقيقي للجملة بقوله : ﴿من الاخبار بثبوت النسبة والحكاية﴾ عطف على الاخبار ﴿عن وقوعها﴾ عن النسبة ﴿الظاهر﴾ هو ﴿الاول﴾ وهو ظهور الجملة في الوجوب ، وذلك لانسباق الوجوب من الاطلاق عند تعذر الحقيقة ﴿بل يكون﴾ الجملة ﴿أظهر من الصيغة﴾ فيأفادة الوجوب ﴿ولكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام أي الطلب مستعملة في﴾ مفهوم الطلب التي هي ﴿غير معناها﴾ الحقيقي كما ذهب اليه المشهور.

﴿بل﴾ التحقيق أن الجمل حينئذ ﴿تكون مستعملة فيه﴾ أي في معناها الحقيقي ﴿الا أنه ليس﴾ الاستعمال ﴿بداعى الاعلام بل بداعى البعث﴾ نحو المطلوب ﴿بنحو الآكد﴾ من صيغة الامر.

والحاصل: إنّ المستعمل فيه واحد والداعي مختلف وانما كان الطلب بالجملة الخبرية آكد من صيغة الطلب ﴿حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام﴾ يريد ﴿طلبه إظهاراً﴾ أي لاجل الاظهار ﴿بانه لايرضى الا بوقوعه﴾ لان الاخبار بوقوع المطلوب في الخارج يدل على عدم تطرق نقيضه عند الامر ﴿فيكون آكد في البعث من الصيغة﴾ .

كما هو الحال فى الصيغ الانشائية، على ما

ولايذهب عليك أن ماذكرنا من إقامة الجملة الخبرية مقام الانشاء لايفرق فيه بين الفعل الماضي ـ كما اذا سئل عن الامام عليه السلام عن الشك في عدد الركعات في الثنائية فقال أعاد ـ وبين الفعل المضارع كما تقدم . نعم ليس من محل الكلام ما اذا كانت الجملة مشتملة على لفظ الطلب أو الوجوب، نحو الصلاة واجبة أو أطلب منك الفعل أو آمرك بكذا لان ذلك كله حكاية عن الامر .

ثم إن استعمال الجملة في مقام الطلب من البلاغة بمنزلة رفيعة . قال في المطول :

ثم الخبر قد يقع موقع الانشاء، اما للتفأل بلفظ الماضي على أنه من الامور الحاصلة التي حقها أن يخبر عنها بأفعال ماضية كقولك « وفقك الله للتقوى » أو لاظهار الحرص في وقوعه ... الى أن قال: أو لحمل المخاطب على المطلوب بأن يكون المخاطب ممن لايحب أن يكذب الطالب ، أي ينسب الى الكذب ، كقولك لصاحبك الذي لايحب تكذيبك « تأتيني غداً » مقام ائتني، تحمله بألطف وجه على الاتيان، لانه ان لم يأتك غداً صرت كاذباً من حيث الظاهر، لكون كلامك في صورة الخبر ... الى أن قال: ومن الاعتبارات المناسبة لايقاع الخبر موقع الانشاء القصد الى المبالغة في الطلب حتى كأن المخاطب سارع في الامتثال ـ [1] انتهى .

ثم ان استعمال الجملة لغير داعي الاعلام ﴿كما هو الحال في الصيغ الانشائية﴾ المستعملة لغير داعي معناها الاصلي كالاستفهام المستعمل لغير داعي الفهم، والامر المستعمل لغير داعي الجد، وان كانا مستعملين في معناهما ﴿على ما

---

(١) المطول الباب السادس فى الانشاء ص ١٩٥ .

عرفت من انها أبداً تستعمل فى معانيها الايقاعية لكن بدواع أخر كما مر .

لايقال :كيف ويلزم الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك فى الخارج تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً .

فانه يقال: انمايلزم الكذب اذا أتى بها بداعي الاخبار والاعلام لا لداعي البعث ،كيف والا يلزم الكذب فى غالب الكنايات

عرفت من انها﴾ أي الصيغ الانشائية ﴿أبداً تستعمل في معانيها الايقاعية لكن بدواع أخر﴾ غير الداعي الاصلي﴿كما مر﴾ تفصيله.

﴿لايقال :كيف﴾ يجوز الاخبار بوقوع المطلوب في مقام الطلب ﴿و﴾ الحال أنه ﴿يلزم الكذب كثيراً ﴾ وذلك ﴿لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك﴾ أي بالطلب التشريعي بخلاف الطلب التكويني المنشأ بلفظ الخبر، فان المطلوب به يقع لامحالة﴿في الخارج﴾ وعدم وقوع المطلوب التشريعي في ظرف الاخبار به مما﴿تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً﴾ اذ الكذب ملزوم العجز أو الجهل المنفيين عنهم .

﴿فانه يقال:انما يلزم الكذب﴾ في صورة عدم الوقوع ﴿اذا أتى بها﴾ أي بالجملة﴿بداعي الاخبار و الاعلام﴾ عن النسبة في الخارج ﴿لا﴾ اذا أتى بالجملة ﴿لداعى البعث﴾ نحو المطلوب انشاء ، فان الانشاء ممالا يتطرق اليه الصدق والكذب و ﴿كيف﴾ تكون الجملة في صورة عدم الوقوع كذباً﴿والا يلزم الكذب فى غالب الكنايات﴾ المستعملة لافادة الملزوم فقط لا اللازم والملزوم معاً، فانه جائز عند أهل البيان، وقد جعلوا جواز الجمع بينهما فارقاً بين الكناية،

فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذباً اذا قيل كناية عن جوده ، وان لم يكن له رماد أو فصيل أصلا وانما يكون كذباً اذا لم يكن بجواد

والمجاز عندهم ملزوم قرينة معاندة للحقيقة بخلاف الكناية ـ فراجع ﴿فمثل زيد كثير الرماد أو﴾ جبان الكلب أو ﴿مهزول الفصيل﴾ ونحوها ﴿لا يكون كذباً اذا قيل كناية عن جوده﴾ .

(تذكرة) انما تكون هذه الامثلة الثلاثة كناية عن الجود أما الاول فلان الجود مستلزم لكثرة الاضياف المستلزم لكثرة الطبخ المستلزم لكثرة الرماد . وأما الثاني فلان الجود مستلزم لكثرة الأضياف المستلزم لكثرة زجر الكلب المستلزم لجبنه، اذ من لا يمر عليه الضيف يكون كلبه جريئاً ، وأما الثالث فلان الجود مستلزم لكثرة الضيف المستلزم لاعطاء لبن الناقة للاضياف المستلزم لهزال فصيلها.

والحاصل : ان هذه الجمل صادقة ﴿وان لم يكن له رماد أو﴾ كلب أو ﴿فصيل أصلا وانما يكون كذباً اذا لم يكن بجواد﴾ الذي هو المقصود من الكلام أو لم يكن له هذه الثلاثة وقد استعمل اللفظ في اللازم والملزوم كما تقدم أو لم يستعمل بداعي التهكم من باب استعمال الضد في الضد لقصد الاستهزاء .

فتبين أن النسبة الاولية في الجملة الخبرية انما تتصف بالصدق والكذب بشرطين :

« الاول » عدم الاتيان بها بداعي الانشاء، فلو أتى بها بداعي الطلب أو التهكم أو المدح والذم وأمثالها لم تتصف بهما .

« الثاني » عدم الاتيان بها بداعي الكناية في الجملة فلو أتى بها بداعي الكناية فقط لم تتصف النسبة الاولية بهما وانما المتصف حينئذ المعنى المقصود

فيكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ فانه مقال بمقتضى الحال.
هذا مع انه اذا أتى بها فى مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب ، فان تلك النكتة ان لم تكن موجبة لظهورها فيه

الكنائي كما عرفت .

﴿فـ﴾ قد تحصل من جميع ماتقدم أنه﴿ يكون الطلب بالخبر فـي مقام التأكيد﴾ لمضمون الطلب ﴿أبلغ﴾ وذلك ﴿فانه مقال بمقتضى الحال﴾[1] اذاً الطلب المؤكد في الخارج أقرب الى الصدور، فكأنه مستلزم للصدور، والصدور مضمون الجملة، فذكر الجملة وأرادة الطلب يكون من باب ذكر اللازم وأرادة الملزوم، وهذا هو الكناية التي هي أبلغ من التصريح.

ثم لايذهب عليك أن وجه كون الكناية أبلغ ان الكناية تضمن ذكر المدعى مع الدليل ، فان من يقول « زيد كثير الرماد » فهو بمنزلة أن يقول : زيد كريم بدليل كثرة رماده فكانت كذكر الشيء ببينة وبرهان ولايخفى لطفه .

﴿هذا مع أنـه﴾ لوسلمنا أن الجملة حين عـدم أرادة الاخبار منها ليست ظاهرة فى الوجوب فنقول أن القرينة العامة قائمـة على افادتها الوجوب حينئذ .
بيان ذلك : أنه ﴿اذا أتى﴾ المولى ﴿بها﴾أي بالجملة الخبرية﴿فى مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب﴾ اذ الامر دائر حين عدم أرادة الاعلام بين أرادة مطلق الطلب أو الوجوب أو الندب لاسبيـل الى الاول ، لان مطلق الطلب مساوق لعدم البيان، والمفروض أن المولى فى مقام البيان، وحينئذ يدور الامر بين الوجوب والندب والاول مقدم﴿فان تلك النكته﴾ التى تقدمت من صيانة الكلام عن الكذب﴿ان لم تكن موجبة لظهورها﴾أي الجملة﴿فيه﴾

---

(١) مقتضى الحال تأكيد الطلب والمقال المطابق له الكناية .

فلاأقل من كونهاموجبة لتعينه من بين محتملات ماهو بصدده فان شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعين ارادته اذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره فافهم .

(المبحث الرابع)

أي في وجوب ﴿فلا أقل من كونها﴾ أي تلك النكته ﴿موجبة لتعينه﴾ أي الوجوب ﴿من بين محتملات ماهو بصدده﴾ أي محتملات الطلب، وهي الوجوب والندب التي كان المولى بصدد بيان ذلك الطلب ، ووجه تقديم الوجوب على الندب ماذكره بقوله : ﴿فان﴾ الحقيقة حينما تعذرت كانت ﴿ شدة مناسبة الاخبار بالوقوع﴾ الذي هو المعنى الحقيقي ﴿مع الوجوب﴾ دون الندب ﴿موجبة لتعين ارادته اذاكان﴾ المولى ﴿بصدد البيان﴾ للحكم ﴿ مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره﴾ أي غير الوجوب . وانماكان الوجوب أشد مناسبة لمعنى الجملة التي هي مفيدة للوقوع، لان الوجوب أقرب الى الوقوع من الندب كما لايخفى ﴿فافهم﴾ يمكن أن يكون أشارة الى أن الامر دائر مدار الظهور العرفي ونحوهذه الاستحسانات لاتكون سبباً له .

ثم لايخفى أن الكلام في النواهي الصادرة بلفظ الخبر نحو لايعيد كالكلام في الاوامر .

« المبحث الرابع »

في دلالة صيغة الامر على الوجوب من غير طريق الوضع لـه ، والاولى تقديم هذا المبحث على المبحث الثالث لانه من تتمة المبحث الثاني ، وعلى كل

انه اذا سلم ان الصيغة لاتكون حقيقة في الوجوب هل لاتكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون ؟ قيل بظهورها فيه اما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته، والكل كما ترى ضرورة ان الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقل لو لم يكن بأكثر . وأما الاكملية

حال فاعلم ﴿انه اذا سلم أن الصيغة لاتكون حقيقة في الوجوب﴾ فقط بأن كانت حقيقة في الندب فقط أو مشتركة بينهما لفظاً أو معنى، فحينئذ ﴿هل لاتكون ظاهرة فيه﴾ أي في الوجوب ﴿أيضاً﴾ كما لا تكون حقيقة في الوجوب فقط ﴿أو تكون﴾ ظاهرة في الوجوب ﴿قيل بظهورها﴾ أي الصيغة ﴿فيه﴾ وذلك الظهور ﴿اما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته﴾ الضمائر راجعة الى الوجوب.

ولا يخفى أن بين هذه الثلاثة عموماً من وجه كالعادل والابيض والعالم لاجتماعها في العالم الابيض العادل ، وافتراق الاول في العادل الاسود الجاهل ، والثاني في الابيض الفاسق الجاهل، والثالث في العالم الاسود الفاسق ، وحينئذ فلو فرض وضع الجسم لكل واحد منها وكان الاول أكمل أفراده والثاني أغلب أفراده وجوداً والثالث أغلبها استعمالا فيه كان كما نحن فيه .

﴿و﴾ لكن ﴿الكل كما ترى﴾ غير صحيح اما غلبة الوجود فلـ ﴿ضرورة أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقل﴾ من الاستعمال في الوجوب ووجوده ﴿لو لم يكن بأكثر﴾ فان استعمال الصيغة في الندب ، وكذا وجود الندب ، ولو لم يكن مستفاداً من الصيغة ، بل من الجملة الخبرية ونحوها كثير في الاخبار جداً كما يظهر ذلك لمن راجعها .

﴿وأما الاكملية﴾ ففيه : « أولا » ان كون الوجوب أكمل ممنوع، اذ معنى الاكملية الطلب الاكيد بالنسبة الى الاستحباب الذي هو طلب ضعيف ، فالوجوب

فغير موجبة للظهور ، اذ الظهور لايكاد يكون الا لشدة انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له .

ومجرد الاكملية لايوجبه كما لايخفى . نعم فيما كان الآمر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب ، فان الندب كأنه يحتاج الى مؤنة بيان التحديد .

بالنسبة اليه كاللون الشديد بالنسبة الى اللون الضعيف، وهذا غير مستقيم اذ الفارق بينهما جواز الترك وعدمه لا الشدة والضعف ـ فتأمل. « وثانياً » على تقدير تسليم الاكملية ﴿فغير موجبة للظهور﴾ في الوجوب عند الاطلاق ﴿اذ الظهور لايكاد يكون الا لشدة انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير﴾ اللفظ مرآة و ﴿وجهاً له﴾ أي للمعنى حتى يرى صورة المعنى في اللفظ .

﴿و﴾ من المعلوم أن ﴿مجرد الاكملية لايوجبه﴾ أي لايوجب هذا النحو من الظهور ، كيف ولو كان كذلك لزم تبادر المراتب الشديدة من الالوان عند اطلاق اسمها ، والسر في ذلك ماذكره العلامة المشكيني (ره) بقوله : لان المسلم كما له ثبوتاً لا اثباتاً والتشكيك الثبوتي لايستلزم التشكيك اللفظي الحاصل من شدة الانس في مقام القابلية ﴿كما لايخفى﴾ بأدنى تأمل .

﴿نعم فيما﴾ تمت مقدمات الحكمة بأن ﴿كان الآمر بصدد البيان﴾ ولم ينصب قرينة على الطرف المقابل ﴿فقضيّة مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب﴾ سواء قلنا بالاشتراك أو بوضع الصيغة للندب ﴿فان الندب كأنه يحتاج الى مؤنة بيان التحديد﴾ وقد أفاده الميرزا المجدد الشيرازي قدس سره في محكى كلامه بقوله : ان حقيقة الوجوب انما هو الطلب الخالص عن شوب الرجوع

والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب ، فانه لاتحديد فيه للطلب ولاتقييد ، فاطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق فى مقام البيان كاف فى بيانه فافهم .

وحقيقة الندب انما هي الطلب المشوب بالرجوع والاذن في الترك ، اذ لاريب أن الاذن فيه بعد الطلب رجوع عن الطلب ، اذ ليس الطلب الا البعث والتحريك ، وهو ينافي الاذن في الترك ، اذ معه لم يبق الطلب بحاله ، وانما الباقي مجرد الميل الى الفعل .

والحاصل : ان في الطلب الندبي أمرين : الطلب والاذن في الترك ، ولا ريب أن الصيغة بنفسها لاتنهض على افادة الثاني ، بل لابد في ذلك من ايراد دال آخر من القرائن ، وهذا بخلاف ما لو أمربه بالامر الوجوبي ، فان القصد حينئذ انما هو الطلب مع عدم قصد الرجوع عنه ، فيكون مفاد الصيغة حينئذ هو الطلب الخالص عن شوب الاذن في الترك ، ولاريب انه يكفي في افادة الصيغة بنفسها فاذا أطلقت الصيغة فهي تفيد الطلب ، ومع عدم نصب القرينة على الاذن في الترك يكون مفادها هو الطلب الخالص وهو الوجوب ـ انتهى .

﴿و﴾ الحاصل أن اطلاق الصيغة منزّل على الوجوب لان الندب يحتاج الى ﴿التقييد بعدم المنع من الترك﴾ وحيث لاتحديد ولاتقييد فلا ندب ، وذلك ﴿بخلاف الوجوب فانه لاتحديد فيه للطلب ولاتقييد﴾ فانه محض الطلب .

وعلى هذا ﴿فاطلاق اللفظ وعدم تقييده﴾ بالاذن في الترك ﴿مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه﴾ أي بيان الوجوب ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى أن الطلب لما كان مشتركاً بين الوجوب و الاستحباب والوجوب يحتاج الى أمر زائد وهو شدة الطلب ، فمقتضى الاخذ بالمتيقن الذي هو الطلب وترك المشكوك

(المبحث الخامس)

الذي هو الشدة، أن يحمل الامر المطلق على الندب، الاأن يدل دليل على الوجوب هذا اذا قيل بالاشتراك ولو قيل بوضع الصيغة للندب فقط والوجوب مجازاً فالامر أظهر ، اذ لايعدل عن الحقيقة الا بدليل .

ولايخفى أن الكلام في الجملة الخبرية المفاد بها الطلب كالكلام في أصل دلالة الامر والكلام في النهي كالكلام في الامر .

« المبحث الخامس »

في التعبدية والتوصلية والكلام في هذا المبحث يقع في مواضع أربعة :

« الاول » مقتضى الاصل اللفظي بالنسبة الى الصيغة .

« الثاني » مقتضى الاصل اللفظي بالنسبة الى غير الصيغة من الادلة .

« الثالث » مقتضى الاصل العملي بالنسبة الى الصيغة .

« الرابع » مقتضى الاصل العملي بالنسبة الى غير الصيغة .

وحيث ان المصنف (ره) تعرض لما عدا الثاني فالانسب التعرض الاجمالي له ثم الشروع في الشرح .

قال شيخنا المرتضى قدس الله سره في الطهارة في هذا المقام مالفظه : وقد اشتهر الاستدلال على ذلك قبل الاجماع بقوله تعالى : « وماامروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين »[١] وقوله صلى الله عليه وآله: « انما الاعمال بالنيات ولكل امرىء مانوى»[٢] وقوله عليه السلام : « لا عمل الا بنية »[٣] والاية ظاهرة في التوحيد ونفي الشرك من وجوه

(١) سورة البينة : ٥ .

(٢) وسائل الشيعة ج١ ص٣٥ ح١٠ .

(٣) وسائل الشيعة ج١ ص٣٣ ح١

ان اطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً فيجزي اتيـانه مطلقا ولو بدون قصد القربة، أو لا فلابد من الرجوع فيماشك في تعبديته وتوصليته الى الاصل لابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:

(احداها) الوجوب التوصلي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده،

ثم ذكر الوجوه الى أن قال : واما الاخبار فحملها على ظاهرها ممتنع وعلى نفي الصحة ـ بمعنى ترتب الاثر ـ موجب التخصيص الملحق للكلام بالهزل[1] ـ الخ.

وأما المقام الاول فنقول : ﴿ان اطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجـوب توصلياً فيجزي اتيانه﴾ أي الواجب ﴿مطلقاً﴾ أي ﴿ولو بدون قصد القربـة﴾ فلو أمر بوجوب غسل الجنابة هل يجزي غسل الاعضاء ولو كان غافلا عن وجوب الغسل عليه أو اغتسل في ماء مغصوب أو كان نائماً فوقع في الماء والحاصل أن حاله حال تطهير النجس ﴿اولا﴾ اطلاق للصيغة من جهة قصد القربة ، ولـو قلنا بعدم الاطلاق فما كان من الاوامر معلوم حاله ، وانه مشروط بقصد القربة أو غير مشروط فهو ، والا ﴿فلابد من الرجوع فيما شك في تعبديته وتوصليته الى الاصل﴾ العملي من البراءة أو الاشتغال على مايأتي تفصيله و ﴿لابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات﴾ ثلاثة :

﴿احداها﴾ ان الوجوب من حيث اعتبار قصد القربة في الواجب وعدمه ينقسم الى قسمين الاول التوصلي والثاني التعبدي و ﴿الوجوب التوصلي﴾ قد عرف بتعاريف أظهرها أنه ﴿هو ماكان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ويسقط﴾ الغرض ﴿بمجرد وجوده﴾ من دون أن يكون قصد القربة دخيلا فيه ،

---

(١) طهارة الشيخ ص ٧٣ .

بخلاف التعبدى فان الغرض منه لايكاد يحصل بذلك ، بل لابد فى سقوطه وحصول غرضه من الاتيان به متقرباً به منه تعالى .

وان كان اتيانه بقصد القربة ممكناً بل موجباً لمزيد الثواب.

والحاصل : ان الواجب التوصلي مايكون مسلوباً عنه الخصوصيات الزائدة عن أصل وجوده ، بحيث لايكون المقصود منه الا أصل وجوده في الخارج ، سواء وقع من الفاعل أو من غيره باختيار أو بدونه بقصد القربة أو بدونها ، وذلك كتطهير النجس مقدمة للصلاة، فانه واجب سواء وقع من المصلى أم غيره ولو من الريح، ولو وقع من المصلى لايفرق فيه بين وقوعه عن اختيار أم لا كما لو وقع في الماء، واذا وقع بالاختيار لايفرق فيه بين قصد القربة وعدمه ﴿بخلاف﴾ الواجب ﴿التعبدى﴾ كالصلاة ﴿فان الغرض منه﴾ الداعي الى ايجابه ﴿لايكاد يحصل بذلك﴾ أي بمجرد وجوده في الخارج ﴿بل لابد في سقوطه﴾ أي الواجب التعبدي ﴿وحصول غرضه من الاتيان به﴾ من شخص الفاعل بالاختيار ﴿متقرباً به منه تعالى﴾ شأنه . ثم ان التوصلى والتعبدي لهـا اطلاقات لا حاجة لنا في ايرادها .

ولايذهب عليك ان التسمية بالتوصلى لاجل كون الواجب جعل وصلة الى الغرض من دون ملاحظة شيء آخر، وبالتعبدي لاجل كون الواجب عبادة بمعناها الاصطلاحي(١) والعبادة مأخوذ فيها قصد القربة بالاجماع وبعض الادلة المتقدمة على القول بدلالتها، والافكل مما اعتبر فيه قصد القربة وغيره يصلح تسميته بالتوصلى والتعبدي كما لايخفى .

ثم ان القربة عبارة عما يترتب على الاطاعة من القرب المعنوي والمحبوبية

---

(١) واما معناها اللغوى فالعبادة مأخوذة من العبودية المأخوذة من العبد .

(ثـانيتها) ان التقرب المعتبر في التعبدي، ان كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعي أمره كان

عندالله تعالى.

﴿ثانيتها: انالتقرب المعتبرفي التعبدي﴾ عبارة عناتيانه بنحو قربى،وذلك يتصور على وجـوه :

« الاول »كون الفعلناشئاً عن داعي أمره، فالصلاة مثلالايترتبعليهاالقرب الا اذا أتى بها بداعي امتثال الامر المتعلقبها .

« الثاني » اتيانه بداعي حسنه .

« الثالث » اتيانه بداعيكونه ذا مصلحة .

« الرابع » اتيانه لله تعالى الى غير ذلك .

ثم ﴿ان كان﴾ المراد من التقرب المعنى الاول ﴿ بمعنى قصـد الامتثال والاتيان بالواجب بداعي أمرهكان﴾ هذا التقسيم الىالتوصلي والتعبدي تقسيماً بعد تعلق الامر لاتقسيماً لموضوع الامـر ، وذلك يتضح ببيان مقدمة وهي : ان المولى لوقال يجب عليك الصلاة فهنا أمران : الاول الموضوع وهو الصلاة ، والثاني الحكم وهو الوجوب ورتبة الاول مقـدم على الثاني ، بمعنى أن العقل يرى توقف الثاني على الاول كتوقف الضوء علىالشعلة وان اتحدا زماناً . ثمانه بعد ما أوجب الشارع الصلاة يحكم العقل بوجـوب الاطاعـة ، ومعنى حكـم العقل - على مبنى بعض المحققين - رؤية الحسن والثواب فـي الفعـل والقبح والعقاب في الترك،فالعقلكالعينلكن يرى المعقولات والعين ترىالمحسوسات.

اذا عرفت ذلك قلنا : قد يطرأ التقسيم على الموضوع - اعني الصلاة -وقد يطرأ التقسيم على الاطاعة ،والانقسام الى التعبدي والتوصلي مما يطرأ علىالثاني

مما يعتبـر فى الطاعة عقلا لا ممـا أخذ فى نفس العبادة شرعـاً ، وذلك لاستحالة أخذ مالايكاد يتأتى الا من قبل الامر بشيءفى متعلق ذاك الامـر مطلقاً شرطاً أو شطراً ، فمالم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر لايكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها ،

وقصد الامتثال الذي هـو محل الكلام ﴿مما يعتبر فـي الطاعة عقلا﴾ وكان مما يحكم به العقل لاجل تحصيل غرض المولى ﴿لا مما اخذ في نفس العبادة شرعاً﴾ بأن يكون دخيلا فـي الموضوع ، بل لايمكن أخذ قصد الامتثال فـي جانب الموضوع .

﴿وذلك﴾ لان قصد امتثال الامر متوقف على الامر ، والامر متوقف على الموضوع فلا يمكن اخذه فـي الموضوع ، بمعنى تعلق الامر بالصلاة المقيدة بقصد الامتثال ﴿لاستحالة اخذ مالايكاد يتأتى الا من قبل الامر بشيء فـي متعلق ذاك الامر مطلقاً﴾ أي سواء اخذ ﴿شرطاً أو شطراً﴾ فلا يعقل أن يقول الصلاة بشرط الامتثال واجبة ، أو الصلاة مع قصد الامتثال واجبة .

والحاصل : ان قصد الامتثال بعد الامر ، والامر بعد الصلاة ، فلا يمكن أن يكون قصد الامتثال فـي مرتبة الصلاة بحيث يتعلق الامـر بمجموعهما لان ذلك دور ، فان قصد الامتثال لكونه متولداً من الامر يتوقف على الامر ، ولكونه في موضوع الامر يتوقف الامر عليه ﴿فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر لايكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال امرها﴾ .

قال بعض الاعلام : ان هذا الكلام اشارة الى محذور آخر ، وهو ان الامر اذا لم يتعلق بذات المأمور به بل بها مقيدة بداعي الامر امتنع الاتيان بها لامرها لعدم الامر بها ، فيكون التكليف بها لامرها تكليفاً بغير المقدور ـ انتهى .

وتوهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر وامكان الاتيان بها بهذا الداعي ضرورة امكان تصور الامر بها مقيدة والتمكن من اتيانها كذلك بعد تعلق الامر بها والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر انما هو في حال الامتثال لاحال الامر

ويتضح هذا بما لو قال زيد لعبده جئني بالماء بداعي أمر عمرو ، فان العبد يمتنع في حقه الاتيان بالماء بهذا الداعي اذا لم يكن عمرو امره .

(و) قد حاول بعض الجواب عن الاشكالين : اما عن الاول أي لزوم الدور فبـ *(توهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر)* لما سيأتي .

(و) أما عن الثاني أي لزوم التكليف بغير المقدور فبتوهم *(امكان الاتيان بها)* أي بالعبادة *(بهذا الداعي)* أي داعي امتثال الامر .

واحتج للاول بأن المولى كما يتصور موضوع حكمه بسائر اجزائه وشرائطه كذلك يتصور هذا الشرط *(ضرورة امكان تصور الامر بها)* أي بالعبادة *(مقيدة)* بشرط قصد الامتثال . مثلا يتصور الصلاة مع الطهارة والستر والقبلة بشرط قصد الامتثال ثم يأمر بها ، وهذا لامحذور فيه اذ التصور خفيف المؤنة .

(و) احتج للثاني بأنا نمنع كون التقييد بقصد الامتثال يوجب عدم قدرة العبد ، اذ له *(التمكن من اتيانها كذلك)* مقيدة *(بعد تعلق الامر بها و)* ذلك لان *(المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر انما هو)* القدرة *(في حال الامتثال)* والمفروض أن العبد قادر ، و *(لا)* يعتبر القدرة *(حال الامر)* فانه يصح أن يأمر المولى فاقد الماء قبل الزوال بالتوضي بعد الزوال اذا كان واجداً للماء .

والحاصل : ان بعد أمر المولى بالصلاة المقيدة تكون الصلاة مأموراً بها

واضح الفساد ضرورة انه وان كان تصورها كذلك بمكان من الامكان الا انه لايكاد يمكن الاتيان بها بداعي أمرها لعدم الامر بها ، فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الامر ، ولايكاد يدعو الامر الا الى ماتعلق به لاالى غيره

فيتمكن العبد من الاتيان بالصلاة المأمور بها ،وان كان حال الامر لم تكن الصلاة مأموراً بها .

ولكن كلا التوهمين ﴿واضح الفساد ضرورة انه وان كان تصورها كذلك﴾ مقيدة بمفهوم امتثال امـرها بالنسبة الى المولى واتيانها بعد تصور هذا المفهوم بالنسبة الى العبد ﴿بمكان من الامكان﴾ فيتصور المولى الصلاة المقيدة ثم يقول ائت بها ثم يتصور العبد اني آتي بالصلاة المقيدة ثم يأتي بها ﴿الا﴾ أن التصور غير مفيد في دفع ماذكرنا من الاشكالين :

أما اشكال الدور فلان الداعي الذي هو قيد للايجاد والامتثال المترتب على الحكم لايكاد يمكن دخله في المأمور به ، اذ لامعنى لتعقل المولى الصلاة المقيدة امتثالها بداعي امره ثم يأمر بها ـ فتأمل .

والمصنف (ره) اضرب عـن دفع الاشكال الاول للمتوهـم واشتغل بدفع الثاني اعني توهم قدرة العبد ،وحاصله ﴿انه لايكاد يمكن الاتيان بها﴾ أي بذات العبادة ﴿بداعي امرها لعدم الامر بها﴾ أي بذات العبادة مجردة ﴿ فان الامـر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الامر و﴾ ذلك لان المفروض أن المولى اوجب الصلاة بداعي الامر لا الصلاة المجردة ، فالامر تعلق بشيئين ذات الصلاة مع الداعي ، فالامر يدعو اليهما معاً لا الى أحدهما مجرداً ، اذ ﴿ لايكاد يدعـو الامر الا الى ماتعلق به﴾ وهو المركب أو المقيد و ﴿لا﴾ يدعو ﴿الى غيره﴾

ان قلت : نعم ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالامر بها مقيدة . قلت : كلالان ذات المقيد لا تكون مأموراً بها فان الجزء التحليلي العقلي لايتصف بالوجوب أصلا فانه ليس الا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي كما ربما يأتي في باب المقدمة .

وهو ذات العبادة بدون الداعي ، وبما ذكر تبين عدم قدرة العبد الى الابد .

والحاصل : ان العبد اما أن يأتي بالصلاة مع أجزائها وشروطها التي منها داعي الامر ، واما أن يأتي بالصلاة فقط بداعي الامر ، والاول غير ممكن ، لان داعي الامر انما كان متعلقاً بذات الصلاة لابالصلاة مع الداعي ، اللهم الا أن يكون هناك أمران كما سيأتي ، والثاني غير مقدور لان الصلاة فقط لم تكن واجبة حتى يأتي بها بداعي أمرها .

﴿ان قلت : نعم﴾ الصلاة فقط لم تكن واجبة ﴿ولكن﴾ يمكن الاتيان بها بداعي أمرها لان ﴿نفس الصلاة﴾ حيث كانت جزءاً من المأمور به تعلق الامر بها ﴿ أيضاً ﴾ كما تعلق بالكل وبهذا ﴿ صارت مأموراً بها ﴾ لكن لا بالامر الاستقلالي بل ﴿بالامر بها مقيدة﴾ فان جزء المأمور به مأمور به .

﴿قلت : كلا﴾ ليس جزء المأمور به مأموراً به ﴿لان ذات المقيدلاتكون مأموراً بها﴾ مستقلا حتى يكون الاتي بها آتياً بجزء المأمور به ، ألا ترى لو أمر المولى بعتق رقبة مؤمنة فأعتق الرقبة المجردة لم يكن آتياً بشيء من المأمور به أصلا ﴿فان الجزء التحليلي العقلي﴾ كذات المقيد ﴿لايتصف بالوجوب أصلا﴾ . نعم توهم بعض اتصافه بالوجوب المقدمي حيث كان في ضمن الكل ﴿فانه﴾ أي المأمور به ﴿ليس الا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي﴾ الواحد ﴿كما ربما يأتي في باب المقدمة﴾ توضيحه انشاء الله تعالى .

ان قلت : نعـم لكنه اذا أخذ قصد الامتثال شرطاً وأما اذا أخذ شطراً فلامحالة نفس الفعل الـذى تعلق الوجوب بـه مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب اذ المركب ليس الا نفس الاجزاء بالاسر ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل ويصح أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب ، ضرورة صحة الاتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه؟

﴿ان قلت : نعم﴾ ان ذات المقيد لاتتصف بالوجوب بدون القيد فالصلاة لاتكون مأموراً بها ﴿لكنه﴾ انما تكون غير مأمور بها ﴿اذا أخذ قصد الامتثال شرطاً﴾ حتى يكون مـن بـاب المقيد والقيد ﴿وأمـا اذا أخـذ﴾ قصد الامتثال ﴿شطراً﴾ وجزءاً ﴿فلامحالة﴾ تكون ذات العبادة جزءاً ، ويكون من باب الكل والجزء لاالمقيد والقيد فـ﴿نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد﴾ أي قصد الامتثال ﴿يكون متعلقاً للوجوب﴾ بحيث يـرد عليهما وجوب منبسط ﴿اذ المركب﴾ المتعلق للوجوب ﴿ليس الا نفس الاجـزاء بالاسر﴾ وبالتمام ﴿ويكون تعلقه﴾ أي الوجوب حين التركيب ﴿بكل﴾ من جزئيه ﴿بعين تعلقه بالكل﴾ من حيث هو كل ، والحاصل ان المأمور به لو كان مركباً ينحل الامـر بالكل الى أوامر ضمنية يتعلق كل واحد منها بواحد من الاجزاء .

﴿و﴾ على هـذا ﴿يصح أن يؤتى بـه﴾ أي بالفعل نفسه ﴿بـداعي ذاك الوجوب﴾ الـذي تعلق بهذا الجزء ﴿ضرورة صحة الاتيان بأجزاء الواجب﴾ بنحو أن يأتي بكل جزء ﴿بداعي وجوبـه﴾ . ومن هذا يمكن تشكيل القياس هكذا : ذات الفعل جـزء من الواجب ، وكل جـزء من أجزاء الـواجب يجوز اتيانه بداعي وجـوب نفسه ، فينتج ان ذات الفعل يجوز اتيانها بداعي وجـوب نفسها . ولايخفى ان الصغرى متوقفة على اثبات كـون ذات الفعل جزءاً لاقيداً ،

قلت : مع امتناع اعتباره كذلك فانه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختيارى ، فان الفعل وان كان بالارادة اختيارياً الا ان ارادته حيث لاتكون بارادة اخرى ـ والا لتسلسلت ـ ليست باختيارية ،

والكبرى متوقفة على تمامية كليتها ، بـأن يثبت أن كل جزء سواء كان مستقلا أو في ضمن الواجب يجوز اتيانـه بقصد وجوب نفسه . وحيث ان المصنف (ره) سلم الصغرى أبطل كلية الكبرى كما ستعرف .

﴿قلت﴾ : لايمكن أن يكون الوجوب تعلق بذات الواجب ﴿مع﴾ قصد الامتثال معاً على نحو التركيب لان قصد الامتثال عبارة عن ارادة الفعل الناشيء عن الامر فمعنى تعلق الوجوب بقصد الامتثال تعلقه بالارادة و ﴿امتناع اعتباره﴾ أي قصد الامتثال أي الارادة ﴿كـذلك﴾ أي جـزءاً ومتعلقاً للوجـوب واضح ﴿فانه﴾ أي كـون الارادة جزءاً ﴿يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري﴾ للمكلف ﴿فـان الفعل﴾ وهـو ذات الواجب ﴿وان كان بالارادة﴾ أي بسبب ارادته ﴿اختيارياً﴾ ولهذا يحسن الامر بالفعل ﴿الا ان ارادته﴾ التي هي الجزء الاخر للمركب الواجب حسب الفرض ﴿حيث لاتكون بارادة اخرى ـ والا﴾ فان كانت بارادة اخرى ﴿لتسلسلت ـ ليست باختيارية﴾ وعلى هذا فلايمكن تعلق الامر بها فلايكون الواجب مركباً .

وبعبارة أوضح : ان الامر انما يتعلق بما هو اختياري للمكلف وقصد الامتثال غير اختياري للمكلف فلايتعلق به الامر ، أما الصغرى فواضح وأما الكبرى فلان القصد عبارة عن الارادة غير اختيارية . ويدل على كون الارادة غير اختيارية أن كل أمـر اختياري مسبوق بارادة والمسبوق بارادة اختيارية يلزم كونها مسبوقاً بارادة اخرى وحيث ان الارادة المتقدمـة أيضاً اختيارية لزم سبقها بارادة ثالثة

كما لايخفى انما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن اتيانه بهذا الداعى، ولايكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره .

الى غير النهاية ، وذلك مستلزم للتسلسل[1] ﴿كمالايخفى﴾ فتأمل﴿انمايصح﴾ متعلق بقوله : « مع امتناع » وهذا جواب آخر عن الاشكال ، وحاصله منع الكبرى المتقدمة بيانه :

ان ماذكرتم من جواز الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه لايصح على اطلاقه ، بل انمايصح ﴿الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن اتيانه﴾ أي تمام الواجب ﴿بهذا الداعي﴾ كأن يأتي بغسل الوجه بداعي وجوبه في ضمن الاتيان بتمام الوضوء بداعي وجوبه ، وأما اذا لم يمكن الاتيان بجميع أجزاء الواجب بداعي الوجوب أو أمكن ولم يرد المكلف الا الاتيان بالبعض فلايصح الاتيان بجزء الواجب بداعي الوجوب ﴿و﴾ مانحن فيه من قبيل الاول اذ ﴿لايكاد يمكن الاتيان بالمركب﴾ الذي تركب ﴿من قصد الامتثال﴾ ومن ذات الفعل ﴿بداعي امتثال أمره﴾ أي أمر ذلك المركب، واذا لم يمكن الاتيان بالمركب لم يمكن الاتيان بجزئه الذي هو أصل الفعل في ضمن الكل بداعي وجوبه .

---

(١) فى هذا الكلام نظر ، لان كون الارادة اختيارية لايلازم سبقها بارادة اخرى ، فان اختيارية كل شيء بالارادة ، واختيارية الارادة بنفسها ،كما ان ضوء كل شيء بالنور، وضوء النور بنفسه ـ فتأمل . مع انه كما اذا تعلق التكليف بالفعل ارادة العبد كذلك اذا تعلق بالارادة أرادها الشخص ، ولايلازم التسلسل أصلا ، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ـ فتدبر .

ان قلت : نعم لكن هذاكله اذاكان اعتباره في المأمور به بأمر واحد ، وأما اذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل وثانيهما باتيانه بداعي أمره فلامحذور أصلاكما لايخفى ، فللآمر أن يتوسل بذلك في الوصلة

والحاصل : ان الاتيان بالصلاة بداعي الامر لايمكن لانه اما أن يؤتي بها مجردة عن الجزء الاخر فيكون كاتيان غسل الوجه فقط بداعي الوجوب وهو باطل قطعاً ، واما أن يؤتى بها مع جزئها الاخر بهذا الداعي ـ بأن يقول افعل الصلاة بداعي الامر بداعي‌الامرـبحيث يتعلق الداعي بأصل الصلاة وداعيها ، وهذا أيضاً باطل لان الداعي لايتعلق بالداعي والا تسلسل .

ان قلت : اذا لم يمكن تعلق الامر بأحد الجزئين لامحذورفي تعلقه‌بالجزء الاخر أعني ذات الفعل قلت : الامر بالكل لايصير داعياً الى البعض عند عدم كونه داعياً الى البعض الاخر ولايصح التفكيك بين الجزئين بأن يكون الفعل تعبدياً والجزء الاخر توصلياً .

﴿ان قلت : نعم﴾[1] لايمكن أخذ التقرب في المأمور به شرعاً بما قدمتم من البيان ﴿لكن هذاكله اذا كان اعتباره﴾ أي التقرب ﴿في المأمور به بأمر واحد واما اذا كان﴾ اعتبار القربة ﴿بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل﴾فتحقق به أصل وجوبه ﴿و﴾ تعلق ﴿ثانيهما باتيانه﴾ أي الفعل ﴿بداعي أمره﴾الاول فيتحقق‌به وجوب اتيانه بقصدالقربة ﴿فلامحذورأصلا﴾ في جعل التقرب‌بمعنى قصد امتثال الامر معتبراً في المأمور به شرعاً ﴿كما لايخفى﴾ فيأمر أولاباتيانها بداعي أمرها الاول ﴿فللآمر أن يتوسل بذلك﴾ أي بتعدد الامر ﴿في الوصلة

---

(١) هذا راجع الى أصل المطلب لاالى ما تقدمه من الجواب كما لايخفى .

الى تمام غرضه ومقصده بلامنعة .

قلت : مضافاً الى القطع بأنه ليس فى العبادات الا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات ، غاية الامر يدورمدارالامتثال وجوداً وعدماً فيهاالمثوبات والعقوبات بخلاف ماعداها فيدورفيه خصوص المثوبات، وأما العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة

الى تمام غرضه ومقصده﴾ الذي لايحصل بأصل اتيان الفعل مجرداً عن قصد القربة ، وبهذا يحصل مقصده ﴿بلامنعة﴾ وتبعة .

﴿قلت: مضافاً الى القطع بأنه ليس في العبادات﴾ واجبها ومستحبها﴿الا أمر واحدكغيرها من الواجبات والمستحبات﴾التوصليه﴿غاية الامر﴾ في الفرق بين التوصلى والتعبدى أنه ﴿يدور مدار الامتثال وجوداً وعدماً فيها﴾ أي في التعبديات﴿المثوبات والعقوبات﴾ فاعل يدور ، فاذا أتى بالفعل بقصد الامتثال كان مثاباً واذا لم يأت بالفعل بقصد الامتثال كان معاقباً، سواء لم يأت بأصل الفعل أولم يأت بقصد الامتثال مع اتيانه بأصل الفعل﴿بخلاف ماعداها﴾ أي ماعدا العبادات من التوصليات﴿فيدور فيه﴾أي فيما عداها﴿خصوص المثوبات﴾فلو أمر بكفن الميت فكفنه بقصدالامتثال كان مثاباًولو لم يقصد الامتثال لم يكن مثاباً، مع أنه في كلا الحالين أتى بالواجب وامن من تبعة العقاب ﴿وأما العقوبة﴾في الواجب التوصلى ﴿فمترتبة على ترك الطاعة﴾ بان لم يكفن الميت أصلا﴿و﴾ ترك ﴿مطلق الموافقة﴾ فهذا هو الفرق بين التوصلى والتعبدي، لا أن التعبدي فيه أمران وفي التوصلى أمر واحد .

ولايخفى أن ماذكره من الفرق في مسئلة العقاب مختص بالواجب لاالمستحب

ان الامر الاول ان كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الامر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الاول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الآمر الى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وان لم يكد يسقط بذلك فلايكاد يكون له وجه الا عدم حصول غرضه بذلك من أمره ، لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله ، والا لما كان

﴿ان الامر الاول﴾ مفعول قلت والمراد بالامر الأول هو المتعلق بذات العبادة ﴿ان كان يسقط بمجرد موافقته﴾ بأن أتي بذات الصلاة ﴿ولو لم يقصد به الامتثال﴾ كسائر التوصليات ﴿كما هو قضية الامر الثاني﴾ أي مقتضى الامر الثاني سقوطه اذا أتى به بقصد الامتثال لابمجرد موافقته وعلى هذا ﴿فلا يبقى مجال لموافقة﴾ الامر ﴿الثاني مع موافقة﴾ الامر ﴿الاول بدون قصد امتثاله﴾ أي بدون قصد امتثال الامر الاول، ووجه عدم بقاء مجال الموافقة عدم بقاء الموضوع بعد اتيانه ﴿فلايتوسل﴾ المولى ﴿الآمر الى غرضه﴾ الذي هو الاتيان بالفعل بداعي القربة ﴿بهذه الحيلة والوسيلة﴾ أعني تعدد الامر .

والحاصل : انه اذا أتى العبد بمتعلق الامر الاول بدون قصد القربة فان سقط غرض المولى فلا مجال للامر الثاني وكان لغواً ﴿وان لم يكد يسقط﴾ الامر الاول ﴿بذلك﴾ أي بمجرد موافقته ﴿ فلايكاد يكون له﴾ أي لعدم السقوط ﴿وجه الا عدم حصول غرضه﴾ الباعث للامر ﴿بذلك﴾ أي بمجرد الموافقة ﴿من امره﴾ ثم علل عدم سقوط الامر في صورة عدم حصول الغرض بقوله : ﴿لاستحالة سقوطه﴾ أي الامر الاول ﴿مع عدم حصوله﴾ أي عدم حصول الغرض من مجرد موافقته ﴿والا﴾ فلو سقط الامر مع عدم حصول الغرض ﴿لما كان﴾ الغرض

موجباً لحدوثه ، وعليه فلا حاجة فى الوصول الى غرضه الى وسيلة تعدد الامر ، لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الآمر بمجرد موافقة الامر بوجوب الموافقـة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره .

﴿موجباً لحدوثه﴾ أي حدوث الامر،اذ الامر انما ينشأ من المصلحة الملزمةفلو كانت باقيةلايعقل عدم الامر، فعدم الامر مع بقاءالمصلحة كاشف عن ضعف المصلحة وانها ليست بحيث يوجب الامر .

﴿وعليه﴾ أي على التقدير الثاني ـ وهو عـدم سقـوط الامر الاول بمجرد موافقته لعدم حصول غرضه ـ ﴿فلاحاجة﴾ للمولى﴿في الوصول الى غرضه﴾ الذي هو الاتيان بداعى القربة ﴿الى وسيلة تعدد الامر﴾ وانما لايحتاج الى تعدد الامر ﴿لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض﴾ المولى ﴿الآمر بمجرد موافقة الامر﴾ الاول﴿بوجوب﴾ متعلق بالاستقلال، أي ان العقل يستقل حينئذ بوجوب ﴿الموافقة﴾ والاتيان بالواجب ﴿على نحو يحصل به﴾ أي بذلك الاتيـان ـ المفهوم من الموافقة ـ﴿غرضه﴾ واذا أتي العبد بهذا النحو الفعل﴿فيسقط أمره﴾ لحصول غرضه ولا يبقى مجال للامر الثاني .

قال السيد الحكيم معلقاً على قوله : « وان لم يكد » مالفظه :يعنى اذا كان الامر لايسقط بمجرد موافقته، فلابد أن يكون بقاؤه لاجل عدم حصول الغرض، وحينئذ لاحاجة الى الامر الثاني، لكفاية حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض ولو بالاتيان بالمأمور به بداعي أمره .

أقول : هذا يتم مع العلم بعدم حصول الغرض، وكذا مع الشك لوقيل بحكم العقل بالاحتياط ، أما لوقيل بحكمه بالبرائة في المقام كما سيأتي فلا مانع من

هـذا كله اذا كان التقرب المعتبر فى العبادة بمعنى قصد الامتثال ، وأما اذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى ، فاعتباره فى متعلق الامر وان كان بمكان من الامكان الا انه غير معتبر فيه قطعاً ، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم امكان أخذه فيه

الامر الثاني مولوياً ليكون رافعاً لحكم العقل كما في سائر موارده ـ [1] انتهى .

﴿هذا﴾ الكلام ﴿كله﴾ من أول قوله : «ثانيتها» الى هنا كان في بيان عدم امكان أخذ التقرب في العبادة شرعاً فيما ﴿اذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال﴾ كما سبق.

﴿وأما اذا كان﴾ التقرب المعتبر في العبادة ﴿بمعنى الاتيان بالفعل بداعي حسنه﴾ كأن يقول أصوم لكونه حسناً ﴿أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى﴾ كما تقدم في أول البحث من تفسير القربة بها ﴿فاعتباره﴾ أي التقرب بهذا المعنى ﴿في متعلق الامر﴾ وموضوعه ﴿وان كان بمكان من الامكان﴾ لعدم لزوم الاشكالين المتقدمين أعني الدور وعدم قدرة المكلف ﴿الا أنه غير معتبر فيه قطعاً﴾ لان كل واحد من الامور المذكورة اما يعتبر تعييناً أو يعتبر تخييراً بينه وبين قصد الامتثال .

والاول باطل قطعاً ﴿لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال﴾ في مقام العمل بلا خلاف، والثاني باطل أيضاً لان قصد الامتثال كما لا يمكن أخذه تعييناً لا يمكن أخذه تخييراً ، فأخذه بأي وجه كان موجب لعود المحذور ﴿الذي عرفت﴾ من الدور وعدم قدرة المكلف الموجبين لـ ﴿عدم امكان أخذه فيه﴾ أي في متعلق

---

(١) حقائق الاصول ج١ ص ١٧٢

بديهة تأمل فيما ذكرناه فى المقام تعرف حقيقة المرام كى لا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الاعلام .

ثالثتها : انـه اذا عرفت بمالامزيد عليه عدم امكان أخذ قصد الامتثال فى المأمور به أصلا ، فلامجال للاستدلال باطلاقه ولو كان مسوقاً فى مقام البيان على عدم اعتباره كما هو أوضح من أن يخفى فلايكاد يصح التمسك به الا فيما يمكن اعتباره فيه ،

التكليف ﴿بديهة﴾ كما تقدم ﴿تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام﴾ وكيفية النقض والابرام ﴿كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه﴾ بيان ما ﴿بعض الاعلام﴾ .

هذا كله في بيان امكان أخذ التقرب في متعلق التكليف شرعاً وعدمه، وحيث ثبت عدم امكانه في مقام الثبوت، لامجال للبحث عنه في مقام الاثبات، اذ مقام الاثبات فرع الثبوت كما هو بديهي . هذا تمام الكلام في المقدمة الثانية .

﴿ثالثتها﴾ في عدم جواز التمسك باطلاق الصيغة لاثبات التوصلية ﴿ انه اذا عرفت بما لامزيد عليه عدم امكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلا ﴾ وكذا سائر القصود التي فسرنا التقرب بها ﴿ فلامجال للاستدلال باطلاقه﴾ أي اطلاق المأمور به ﴿ولو كان مسوقاً في مقام البيان﴾ وتمت مقدمات الحكمة ﴿على عدم أعتباره﴾ متعلق باستدلال ﴿كما هو أوضح من ان يخفى﴾.

وسره ان الاطلاق والتقييد من باب العدم والملكة ، وهما كما قرر في موضعه يحتاجان الى الموضوع القابل ، ومتعلق التكليف حيث لم يكن قابـلا للاطلاق ﴿فلايكاد يصح التمسك به﴾ أي باطلاق دليل المأمور به ﴿الا فيما﴾ أي جزء أو شرط ﴿يمكن اعتباره فيه﴾ أي في المأمور به .

فانقدح بذلك انه لاوجه لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة بمادتها.

ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الامر من اطلاق المادة فى العبادة لو شك فى

﴿فانقدح بذلك﴾ الذي ذكرنا من عدم جواز التمسك بالاطلاق ﴿انه لاوجه لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة بمادتها﴾ وانما قال « بمادتها » لان المادة هي متعلق التكليف. بيانه ان التكليف قد يستفاد من الجملة الخبرية نحو يجب عليك الصلاة ونحوها، وقد عرفت ان المكلف به هي الصلاة التي قد يطلق عليها الموضوع[1] وقد يطلق عليها متعلق التكليف، وقد يستفاد التكليف من صيغة الامر ونحوها كقوله صل، فالوجوب أو الحرمة المستفادان من الهيئة حكم والمادة التي تعلق بها الهيئة وطولبت من العبد كالصلاة في المثال موضوع ومتعلق للتكليف ثم ان الاطلاق والتقييد قد يكونان بالنسبة الى الهيئة فان صل مطلق وحج ان استطعت مقيد، اذ الوجوب في الاول لم يقيد بالاستطاعة وفي الثاني قيد بها، وقد يكونان بالنسبة الى المادة فنحو صل الظهر مع الطهارة مقيد وصل الميت مطلق، اذ المادة - أعني الصلاة في الاول- مقيدة بالطهارة، فالصلاة مع الطهارة واجبة وفي الثاني مطلق من حيث الطهارة ﴿و﴾ كما لاوجه لاستظهار التوصلية من اطلاق المادة كذا ﴿لا﴾ وجه ﴿لاستظهار عدم اعتبار مثل﴾ قصد ﴿الوجه﴾ أعني قصد الوجوب والندب وغيره ﴿مما هو ناش من قبل الامر﴾ أي بعده رتبة ﴿من اطلاق المادة في العبادة﴾ المعلوم كونها عبادة من الخارج ﴿لو شك في

---

(١) لايذهب عليك انه قد يفرق بين الموضوع والمتعلق بان الموضوع هو الذى اخذ مفروض الوجود فى متعلق الحكم كالعاقل البالغ والمتعلق هو ما يطالب العبد به من الفعل أو الترك كالصلاة والزنا.

اعتباره فيها . نعم

اعتباره﴾ أي اعتبار مثل الوجه ﴿فيها﴾ أي في العبادات.

والحاصل : ان كلماكان مترتباً على الامر ومنتزعاً منه لايعقل ان يؤخذاثباتاً أو نفياًفي الموضوع للزوم الدور المتقدم . مثلا:قصد الوجوب لواعتبرفي موضوع الحكم لزم الدور، لان هذا القصد متوقف على الحكم لانه ناش منه ، والحكم متوقف عليه لانه مأخوذ في موضوعه .

﴿نعم﴾ يمكن التمسك لعدم اعتبار قصد الوجه والامتثال في المأمور بـه بوجه آخر قرره العلامة الكاظمي قدس سره بما لفظه :

نعم لوكان للامر اطلاق أمكن تعيين المأمور به من نفس الاطلاق حسبما يقتضيه مقدمات الحكمة ، والمفروض انــه ليس للامر اطلاق بالنسبة الى قصد الامتثال لامتناع التقييد به الملازم لامتناع الاطلاق كماتقدم ، فالامر من هذه الجهة يكون مهملا لااطلاق فيه ولاتقييد ،كما كان بالنسبة الى العلم والجهل مهملا لا اطلاق فيه ولاتقييد . هذا بحسب عالم الجعل والتشريع ، وأما بحسب الثبوت والواقع فلابد اما من نتيجة الاطلاق واما من نتيجة التقييد ، والسر في ذلك هو انه في الواقع وفي عالم الثبوت اما أن يكون ملاك الحكم والجعل محفوظاًفي كلتا حــالتي العلم والجهل وكلتا حالتي قصد الامتثال وعدمه ، وامــا أن يكون مختصاً في أحــد الحالين ، فالاول يكون نتيجة الاطلاق ، والثاني يكون نتيجة التقييد . وليس مرادنا من الاهمال هــو الاهمال بحسب الملاك ، فان ذلك غير معقول ، بل المراد الاهمال في مقام الجعل والتشريع حيث لايمكن فيه الاطلاق والتقييد كما تقدم.

اذا عرفت ذلك كله فيقع الكلام في كيفية اعتبار قصد الامتثال على وجه نتيجة

. . . .

التقييد من دون أن يستلزم فيه محذوراً ، وكيفية استكشاف نتيجة الاطلاق وعدم اختيار قصد الامتثال فنقول : أما طريق استكشاف نتيجة الاطلاق فليس هو على حذو طريق استكشاف الاطلاق في سائر المقامات بالنسبة الى الانقسامات السابقة على الحكم ، فان استكشاف الاطلاق في تلك المقامات انما هو لمكان السكوت في مقام البيان بعد ورود الحكم على المقسم كقوله: « اعتق رقبة التي تكون مقسماً للايمان وغيره »، فحيث ورد الحكم على نفس المقسم وسكت عن بيان خصوص أحد القسمين ـ مع انه كان في مقام البيان ـ فلابد أن يكون مراده نفس المقسم من دون اعتبار خصوص أحد القسمين ، وهو معنى الاطلاق .

ولكن هذا البيان في المقام لايجري ، اذ الحكم لم يرد على المقسم لان انقسام الصلاة الى مايقصد بها امتثال الامر وما لايقصد بها ذلك انما يكون بعد الامر بها ، فليست الصلاة مع قطع النظر عن الامر مقسماً لهذين القسمين حتى يكون السكوت وعدم التعرض لاحد القسمين دليلا على الاطلاق .

نعم سكوته عن اعتبار قصد الامتثال في مرتبة تحقق الانقسام يستكشف منه نتيجة الاطلاق .

وبعبارة اخرى : عدم ذكر متمم الجعل على ماسيأتي بيانه في المرتبة القابلة لجعل المتمم يكون دليلا على نتيجة الاطلاق ، والفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق في المقام واستكشاف الاطلاق في سائر المقامات هو ان من عدم ذكر القيد في سائر المقامات يستكشف أن مراده من الامر هو الاطلاق ، وهذا بخلاف المقام ، فان من عدم ذكر متمم الجعل يستكشف أن مراده من الامر هو الاطلاق

. . . .

لماعرفت من أنه لايمكن أن يكون مراده من الامر الاطلاق ، بل من عدم ذكر متمم الجعل يستكشف انه ليس له مراد آخر سوى ماتعلق به الامر .

وبعبارة اخرى : من عدم ذكر متمم الجعل في مرتبة وصول النوبة اليه يستكشف أن الملاك لايختص بصورة قصد الامتثال بل يعم الحالين فيحصل نتيجة الاطلاق[١].

الى أن قال : وحينئذ يبقى الكلام في كيفية تعلق الجعل والامر المولوي باعتبار قصد الامتثال على وجه يسلم عن كل محذور .

والتحقيق في المقام انه ينحصر كيفية الاعتبار بمتمم الجعل ولاعلاج لهسوى ذلك ، فلابد للمولى الذي لايحصل غرضه الا بقصد الامتثال من تعدد الامر ، بعد مالايمكن أن يستوفي غرضه بأمر واحد ، فيحتال في الوصول الى غرضه ، وليس هذان الامران عن ملاك يخص بكل واحد منهما حتى يكون من قبيل الواجب في واجب ، بل هناك ملاك واحد لايمكن أن يستوفي بأمر واحد .

ومن هنا اصطلحنا عليه بمتمم الجعل ، فان معناه هو تتميم الجعل الاولى الذي لم يستوف تمام غرض المولى فليس للامرين الا امتثال واحد وعقاب واحد ...[٢].

الى أن قال : ثم ان متمم الجعل تارة ينتج نتيجة الاطلاق واخرى ينتج نتيجة التقييد ، فالاول كمسألة اشتراك الاحكام بالنسبة الى العالم والجاهل حيث حكى تواتر الاخبار على الاشتراك ، والثاني كمسألة قصد الامتثال في موارد اعتباره[٣]ـ انتهى كلامه رفع مقامه . وانما نقلناه بطوله لكثرة فوائده .

---

(١) فوائد الاصول ج١ ص١٥٨ - ١٦٠ .

(٢) فوائد الاصول ج١ ص١٦١ - ١٦٢ .

(٣) فوائد الاصول ج١ ص١٦٢ .

اذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه ، وان لم يكن له دخل في متعلق أمره ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه ، والا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة ، فلابد عند الشك وعدم احراز هذا المقام من الرجوع الى مايقتضيه الاصل ويستقل به العقل . فاعلم انه لامجال

فاذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن فنقول : ﴿اذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه﴾ من الامر ﴿وان لم يكن له﴾ أي لما له دخل في الغرض ﴿دخل في متعلق أمره﴾ كقصد الامتثال في المثال، فانه دخيل في الغرض لافي المتعلق ﴿ومعه﴾ أي مع كونه في مقام البيان ﴿سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد﴾ الوجه و﴿الامتثال في حصوله﴾ أي حصول الغرض ﴿كان هذا﴾ السكوت وعدم نصب الدلالة ﴿قرينة على عدم دخله في غرضه﴾ من الامر ﴿والا﴾ فلو كان لذلك القصد مدخلا في حصول غرض المولى ﴿لكان سكوته﴾ في مقام البيان ﴿نقضاً له وخلاف الحكمة﴾ ونقض الغرض قبيح .

هذا كله اذا أحرز أن المولى في مقام البيان والا ﴿فلابد عند الشك وعدم احراز هذا المقام من الرجوع الى مايقتضيه الاصل﴾ العملى ﴿ويستقل به العقل﴾ فنشرع حينئذ في الموضوع الثالث والرابع اللذين أشرنا اليهما في أول المبحث . ـ أعني مايقتضيه الاصل بالنسبة الى الصيغة وغيرها فيما اذا لم يكن المولى في مقام البيان أو شك كونه في مقام البيان أم لا ـ ﴿فاعلم أنه لامجال

ههنا الا لاصالة الاشتغال ولو قيل باصالة البراءة فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، وذلك لان الشك ههنا فى الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها،

هاهنا﴾ فيما لم يعلم كون الامر بصدد البيان ﴿الا لاصالة الاشتغال﴾ ، فيلزم أن يؤتى بما يحتمل دخله في حصول الغرض .

﴿ولو﴾ كان الامر دائراً بين الاقل والاكثر ، و ﴿قيل باصالة البراءة فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين﴾ فالكلام حينئذ يقع في وجه عدم كون هذه المسألة من صغريات مسئلة الاقل والاكثر مع أنه بحسب الظاهر كذلك اذ أجزاء العبادة غير قصد الوجه مثلا متيقن ، وقصد الوجه مشكوك فيلزم جريان البراءة عنه ﴿و﴾ بيان ﴿ذلك﴾ يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي ان الشك على قسمين :

« الاول » الشك في نفس التكليف كأن يتردد أمر الصلاة بين كونها مع السورة أو بدونها .

« الثاني » الشك في الامتثال كأن يعلم بوجوب الصلاة وخصوصياتها ثم يشك في أنه هل امتثلها أم لا .

والاول مجرى البراءة لان الشك في الحقيقة راجع الى الشك في وجوب الجزء أو الشرط المشكوك كالسورة في المثال المتقدم .

والثاني مجرى الاحتياط لأن التكليف معلوم وانما الشك في سقوطه، ومقامنا من القسم الثاني ﴿ لان الشك ههنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها﴾ وليس الشك في أصل ثبوت التكليف، لانه يعلم بأنه مكلف بالصلاة مثلا ولا يدري أنه لو صلى بغير قصد الوجه خرج عن

فلايكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقاباً بـلابيان والمؤاخذة عليه بـلا برهان ، ضرورة انه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعـدم الخروج عن العهدة لو اتفق عـدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلاقصد القربة ، وهكذا الحال فى كل ماشك دخله فى الطاعة والخروج به عن العهدة مما لايمكن اعتباره فى المأمور به كالوجه والتمييز .

نعم يمكن أن يقال: ان كلما يحتمل بدواً دخله فى امتثال أمر وكان

عهدة التكليف أم لا ؟ اذ الاشتغال اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ﴿فلايكون العقاب مع الشك﴾ في حصول الامتثال ﴿وعدم احـراز الخروج﴾ عن عهدة التكليف ﴿عقاباً بلابيان والمؤاخذة عليه بلابرهان﴾ حتى يكون مورداً لادلـة البراءة ﴿ضرورة انـه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة و﴾ على ﴿عدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة﴾ لاصل التكليف ﴿بلاقصد القربة﴾ بأي معنى فسر .

﴿وهكذا الحال في كل ما﴾ أي كل شرط أو جزء ﴿شك دخله في الطاعة﴾ ومقام الامتثال ﴿والخروج به عن العهدة﴾ فيجب الاحتياط فيـه باتيانـه اذا كان ﴿مما لايمكن اعتباره في المأموربه كالوجه والتمييز﴾ مماهو ناش عن مقام الامر، فلايمكن أخذه في متعلقه .

﴿نعم﴾ لنا منع اطلاق لزوم الاتيان بالمشكوك ولوكان الشك فـي مقـام الامتثال، اذ ﴿يمكن﴾ التفصيل في المقام بـ ﴿أن يقال : ان كلما يحتمل بدواً دخله في امتثال أمر﴾ بحيث لم يكن مقروناً بالعلم الاجمالي ﴿وكان﴾ ذلك

مما يغفل عنه غالباً العامة كان على الآمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعاً والا لاخل بما هو همه وغرضه ، وأما اذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله ، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين ولا أثر في الاخبار والآثار وكانا مما يغفل عنه العامة وان احتمل اعتباره بعض الخاصة

المشكوك ﴿مما يغفل عنه غالباً العامة﴾ فاعل يغفل ﴿كان على﴾ المولى ﴿الآمر بيانه ونصب قرينة على دخله﴾ في حصول الغرض ﴿واقعاً﴾ ومقام الثبوت وان كان لم يمكن بيانه في مقام التشريع ومتعلق التكليف ﴿والا﴾ فلو كان دخيلا ولم يبين المولى في فرض غفلة العامة ﴿لاخل بما هو همه وغرضه﴾ والاخلال بالغرض قبيح كما تقدم ﴿وأما اذا لم ينصب دلالة على دخله كشف﴾ عدم النصب ﴿عن عدم دخله﴾ في الغرض واقعاً كشفاً انياً وهذا هو الاطلاق المقامي المشتهر في السنة الاصوليين ، وقد تقدم توضيحه في كلام الكاظمي « ره » .

﴿وبذلك﴾ الذي ذكرناه من كشف عدم البيان عن عدم الدخل ﴿يمكن القطع بعدم دخل﴾ قصد ﴿الوجه والتمييز﴾ ونحوهما ﴿في الطاعة بالعبادة﴾ كما انه لادخل لهما في الطاعة بالتوصلي . وفي بعض النسخ « في الاطاعة بالعبادة » وانما نقول بعدم دخلها ﴿حيث ليس منهما عين ولا أثر في الاخبار والآثار﴾ الواردة عن الائمة الاطهار ﴿وكانا مما يغفل عنه العامة﴾ ضمير عنه راجع الى ما وان كان مصداقه المثنى، اذ يجوز في ضمير من وما مراعات اللفظ والمعنى كما لايخفى ﴿وان احتمل اعتباره﴾ الضمير أيضاً راجع الى ما ﴿بعض الخاصة﴾ من المتكلمين وغيرهم .

هذا كله فيما يغفل عنه العامة وأما ما ليس تغفل عنه فلامجال لاطلاق المقام،

فتدبر جيداً .

ثم انه لاأظنك أن تتوهم وتقول ان أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار ، وان كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار ،

لاحتمال أحالة الشارع ذلك بماهو مركوز في الاذهان ﴿فتدبر جيداً﴾ حتى تعرف ماتغفل عنه عما لاتغفل عنه .

﴿ثم﴾ لايذهب عليك أن المصنف (ره) اختار في باب الاقل والاكثر الاحتياط عقلا والبراءة شرعاً . قال :

« الثاني » في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، والحق ان العلم بثبوت التكليف بينهما أيضاً يوجب الاحتياط عقلا باتيان الاكثر .

ثم شرع في الاستدلال الى أن قال : وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ماشك في جزئيته الى أن قال : انه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه ـ انتهى .

وحيث كان المقام محل توهم جريان البراءة الشرعية كما اختاره هناك دفعه بقوله : ﴿انه لاأظنك أن تتوهم وتقول ان أدلة البراءة الشرعية﴾ كـ « رفع ما لايعلمون »(١) و « الناس في سعة ما لايعلمون »(٢) و « ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم »(٣) وغيرها ﴿ مقتضية لعدم الاعتبار ﴾ للمشكوك فلايلزم الاتيان به ﴿وان كان قضية الاشتغال﴾ أي مقتضى قاعدة الاشتغال ﴿ عقلا ﴾ كما تقدم من انه شك في سقوط التكليف ﴿هو الاعتبار﴾ للامر المشكوك، فلا

---

(١) الخصال ج٢ ص٤٤ ـ التوحيد ص٣٦٤ .

(٢) جامع أحاديث الشيعة باب٨ من أبواب مقدمة العبادات .

(٣) الكافي ج١ ص١٦٤ .

لوضوح انه لابد فى عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس ههنا فان دخل قصد القربة ونحوها فى الغرض ليس بشرعى بل واقعى ، ودخل

يجب الاتيان به لكفاية أدلة البراءة في الاعذار وقاعدة الاشتغال العقلي غير منجز حينئذ ﴿لوضوح﴾ تعليل لقوله « لاأظنك » وبيان وجه عدم جريان البراءة الشرعية هـو ﴿انه لابد في عمومها﴾ أي شمول البراءة الشرعية للمقام من ثلاثة امور :

الاول: كون الشيء مجهولا .

الثاني : كونه قابلا للوضع والرفع .

الثالث: كون رفعه امتناناً وبانتفاء كل واحد من الامور المذكورة تنتفي البراءة الشرعية ، وقد أشار المصنف (ره) الى الامر الثاني لكونـه محل الكلام فقال : لابد في عمومها ﴿من شيء قابل الرفع والوضع شرعاً﴾ بأن كان رفعه ووضعه بيد الشارع بما هو شارع ﴿وليس ههنا﴾ في مقامنا كذلك ﴿فـان﴾ المشكوك هو التقرب ، ومعلوم أن ﴿دخل قصد القربة ونحوها﴾ من الوجه والتمييز ﴿في﴾ حصول ﴿الغرض ليس بشرعي﴾ يتبع الجعل الشرعي ﴿بل﴾ هو ﴿واقعي﴾ .

والحاصل : ان قصد القربة اما أن يكون دخيلا في المأمور به ، وامـا أن يكون دخيلا في الغرض :

أما الاول: فقد عرفت انه غير معقول .

وأما الثاني: فانه ـ وان كان ممكناً ـ الا أن البراءة الشرعية غير شاملة له . اذ الدخول حينئذ من قبيل دخل العلة في المعلول فهو داخل واقعي ليس بيد الشارع ، وقد تقدم اشتراط جريان البراءة بكون وضعه ورفعه بيد الشارع .

﴿و﴾ ان قلت: اذا كان ﴿دخل﴾ شيء في شيء واقعياً موجباً لعدم جريان

الجزء والشرط فيه وان كان كذلك الا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع ولو كان أصلا يكشف انه ليس هناك أمر فعلي بمايعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهدته عقلا، بخلاف المقام فانه علم بثبوت الامر الفعلي كما عرفت فافهم .

أدلة البراءة فيه فكيف تجرون البراءة في ﴿الجزء والشرط﴾ المشكوكين مع ان دخلهما ﴿فيه﴾ أي في الغرض واقعي كما هو مبني المصنف (ره) .

قلت : ﴿وان كان﴾ دخلهما في الغرض ﴿كذلك﴾ واقعي لاشرعي ﴿الا انهما قابلان للوضع والرفع شرعاً﴾ تبعاً لمنشأ انتزاعهما ، أي اذا شمل حديث الرفع مثلا للجزء أو الشرط المشكوك فرفعه كشف ذلك الرفع كشفاً انيّاً عن عدم دخالة ذلك المشكوك في الغرض .

ان قلت : فليكن مقامنا كذلك فشمول أدلة الرفع لقصد التقرب كاشف عن عدم دخله في الغرض انا .

قلت : قد تقدم انه ليس جعل قصد القربة دخيلا في المأمور به بيد الشارع حتى يكون رفعه بيده فيشمله أدلة الرفع ، بخلاف الجزء والشرط لانهما كانا بيد الشارع .

﴿فبدليل الرفع ولو كان أصلا﴾ عملياً ﴿يكشف انه ليس هناك أمر فعلي بما﴾ أي بكل ﴿يعتبر فيه المشكوك﴾ بحيث لو أتى بغير المشكوك لم يكن مجزياً ومعذراً حتى ﴿يجب الخروج عن عهدته﴾ أي عهدة ذلك الامر بالكل ﴿عقلا﴾ وذلك ﴿بخلاف المقام﴾ مماشك فيما لايمكن أخذه في متعلق التكليف ﴿ فانه علم بثبوت الامر الفعلي ﴾ ولايمكنه الخروج عن عهدته يقيناً الا باتيان المشكوك ـ أعني قصد الامتثال ـ ﴿كما عرفت﴾ الفرق بينهما سابقاً ﴿فافهم﴾

(المبحث السادس) قضية اطلاق الصيغة

يحتمل أن يكون اشارة الى أن الفرق في أدلة البراءة بين الشرعية والعقلية في الجزء والشرط لا وجه له أصلا .

قال السيد الخوئي دام بقاه في تعليقته على التقريرات مالفظه: لكن التحقيق عدم صحة التفرقة المزبورة، فانا اذا بنينا على عدم جريان البراءة العقلية في مسئلة الاقل والاكثر من جهة حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض فلايبقى مجال للرجوع الى البراءة الشرعية فيها بعد فرض انه لايثبت بها ترتب الغرض على الاقل ،كما انه اذا بنينا على جريان البراءة العقلية في تلك المسألة كما هو الصحيح من جهة انه لايلزم من تحصيل الغرض بحكم العقل الا المقدار الواصل الى المكلف وما تصدى المولى لبيانه .

فالعقاب على ترك مايحتمل دخله في غرض المولى واقعاً مع عدم قيام الحجة عليه لايكون محتملا من جهة استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلابد من القول بالبراءة في المقام أيضاً .

ثم أشكل على نفسه بأن المولى لايتمكن من البيان في المقام فلاتجري البراءة وأجاب بأن المفروض عدم امكان أخذ قصد القربة في متعلق الامر ، وأمّا بيان دخل قصد القربة في الغرض فهو ممكن[١]ـ انتهى .

« مقتضى اطلاق الصيغة »

﴿المبحث السادس﴾ فيما يستفاد من اطلاق الصيغة ﴿قضية اطلاق الصيغة﴾ وسعة الطلب الانشائي من غير تقييد بالجواز بوجه أصلا، وليس المراد من الاطلاق

(١) أجود التقريرات ج١ طقم ص١١٨ .

كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً ،لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقيد الوجوب وتضيق دائرته ،

الاطلاق المفهومي، بمعنى الشمول للافرادفي مقابلةالتقييد كاطلاق العالم الشامل للعادل وغيره مقابل تقييده بالعادل .

والحاصل: ان مقتضى عدم ثبوت الوجوب بالجواز ﴿كون الوجوب نفسياً﴾ لاغيرياً ﴿تعينياً﴾ لاتخييرياً ﴿عينياً﴾ لاكفائياً ﴿لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقيد الوجوب وتضيق دائرته﴾، فان الواجب النفسي هو الذي يجب لنفسه لامقدمة لغيره كالصلاة الواجبة بنفسها ، والواجب الغيري هو الذي يجب لغيره مقدمة له لالنفسه كالطهارة بالنسبة الى الصلاة ، والواجب التعييني هو الذي يجب معيناً ولابد من الاتيان لشخصه لابه أو بدله كصوم شهر رمضان، والواجب التخييري هو الذي يجب هو أو بدله .

فيلزم على المكلف الاتيان بأحدهما نحو كفارة الافطار في شهر رمضان المخيرة بين العتق والصيام والاطعام، والواجب العيني هو الذي يجب على شخص المكلف فيلزم عليه الاتيان به بنفسه ، ولايكون بحيث ان أتى به شخص آخر سقط عن المكلف وذلك كالصلاة اليومية، والواجب الكفائي هو الذي لايجب على شخص المكلف فقط ، بل يجب على المكلفين على سبيل البدل، فان أتى به شخص آخر سقط عن هذا المكلف كصلاة الميت .

ومن الواضح ان كل واحد من الثلاثة الاخر أضيق دائرة من الثلاثة الاول، فان الواجب الغيري مقيّد بوجوب الغير أعني ذا المقدمة ، والواجب التخييري مقيد بعدم الاتيان ببدله الاخر والواجب الكفائي مقيد بعدم اتيان شخص آخر بالواجب كما لايخفى .

فاذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر أو لا أتى بشيء آخر أو لا أتى به آخر أو لا ،كما هو واضح لايخفى .

(المبحث السابع) انه

﴿فاذا كان﴾ المولى ﴿في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه﴾ أي على تقيد الوجوب بالغيرية والتخييرية والكفائية ﴿فالحكمة تقتضي كونه﴾ أو الوجوب ﴿مطلقاً﴾ أي ان هذا المدلول للصيغة واجب بعينه على هذا المكلف المخاطب من غير فرق بين أن يكون ﴿وجب هناك شيء آخر﴾ حتى يكون مدلول الصيغة مقدمة له ﴿أولا﴾ ولا بين أن يكون ﴿أتى﴾ المكلف ﴿بشيء آخر﴾ حتى يكون المدلول معيّناً عليه ﴿أولا﴾ ولا بين أن يكون ﴿أتى به﴾ أي بالواجب شخص ﴿آخر﴾ حتى يكون عينياً ﴿أولا﴾ بل ادعى بعض المحشين عدم الحاجة الى مقدمات الحكمة بعد تعارف التعبير عن الواجب المطلق عرفاً بالصيغة المجردة عن القيود ، فكأنها عبارة عنها وضعاً بلامؤنة .

ولايذهب عليك انهذا النحو من الاطلاق أيضاً تكون في الاستحباب فظاهر الامر المندوب كونه نفسياً عينياً تعيينياً ﴿كما هو واضح لايخفى﴾ بل يمكن تصويره في النهي أيضاً تحريماً وتنزيهاً . نعم اذا لم يكن هناك اطلاق فالمرجع الاصل العملي وهو يختلف بحسب الموارد فتدبر جيداً .

« الامر عقيب الحظر »

﴿المبحث السابع﴾ في الامر الواقع عقيب الحظر . اعلم ﴿انّه﴾ قد

اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب وضعاً أو اطلاقاً فيما اذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه

﴿اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب وضعاً﴾ يعني انها موضوعة للوجوب ﴿أو اطلاقاً﴾ يعني ان الصيغة منصرفة اليه كما تقدم ﴿ فيما ﴾ متعلق باختلف ﴿اذا وقع﴾ الامر ﴿عقيب الحظر أو في مقام توهمه﴾ .

فالاول : نحو قوله تعالى « فاذا حللتم فاصطادوا »[١] بعد قوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم»[٢] فان الامر بالاصطياد واقع عقيب حرمة الاصطياد في حال الاحرام .

والثاني : كما لو سئل العبد عن حلية فعل فقال المولى افعل . ولايخفى أن التمثيل بقوله «فاذا انسلخ الاشهر الحرم»[٣] الاية للامر الواقع عقيب الحظر محل تأمل .

قال المحقق السلطان: والمراد من الامر الواقع عقيب الحظر هو الامر المتجدد بعد النهي ، لا الامر الباقي الحاصل قبل النهي الشامل بعمومه أو اطلاقه لما بعد النهي، بحيث يكون نسبة النهي الى ذلك الامر نسبة التخصيص أو التقييد فيخرج من محل النزاع، نحو قوله تعالى « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين[٤] » فان عموم قوله تعالى « واقتلوهم حيث وجدتموهم[٥] » مخصص بحرمة القتل

(١) المائدة : ٢ .

(٢) المائدة : ٩٥ .

(٣) التوبة : ٥ .

(٤) التوبة : ٥ .

(٥) التوبة : ٥ .

على أقوال : نسب الى المشهور ظهورها فى الاباحة ، والى بعض العامة ظهورها فى الوجوب ، والى بعض تبعيتها لما قبل النهى ان علق الامر بزوال علة النهى

في الاشهر الحرم بناء على كون العموم عموماً ازمانياً ـ انتهى .

﴿على أقوال﴾ والمذكور منها هنا ثلاثة :

الاول وهو الذي ﴿نسب الى المشهور ظهورها﴾ حينئذ ﴿في الاباحة﴾ فالوقوع عقيب الحظر أو في مقام توهمه قرينة عامة صارفة عن معناها الحقيقي الذي هو الوجوب . وهذه القرينة تعين أحد المجازات وهو الاباحة .

﴿ و ﴾ القول الثاني وهو الذي نسب ﴿ الى بعض العامة ظهورها في الوجوب﴾ كما اولم تقع في مقام توهم الحظر .

﴿و﴾ القول الثالث وهو الذي نسب ﴿الى بعض﴾ وهو العضدي ﴿تبعيتها﴾ أي صيغة الامر في افادة الوجوب أو غيره ﴿لما قبل النهي﴾ فان كان حكم ما قبل النهي الوجوب كان الامر الوارد بعد النهي مفيداً للوجوب ، وان كان الحكم الاباحة كان مفيداً للاباحة ولكن ليس مطلقاً بل ﴿ان علق الامر﴾ الوارد بعد الحظر ﴿بزوال علة النهي﴾ ومثل له بعض بقوله تعالى « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين »[1] حيث علق أمر اقتلوا بزوال علة التحريم ـ أعني وجود الاشهر الحرم ـ فتأمل[2].

ولايذهب عليك أن هذا التفصيل انما هو فيما اذا كان الحظر محققاً ، أما اذا كان توهم الحظر فلايستقيم هذا التفصيل ـ فتدبر .

---

(١) سورة التوبة : ٥ .

(٢) وجهه مانقلناه عن السلطان .

الى غير ذلك.

والتحقيق انه لامجال للتشبث بموارد الاستعمال، فانه قل مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الاباحة أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كونها عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ماتكون ظاهرة فيه، غاية الامر يكون موجباً لاجمالها

ثم انه اذا لم يكن الامر الوارد عقيب الحظر معلقاً بزوال علة التحريم فهو ظاهر في الوجوب لدى هذا المفصل كما لايخفى ﴿الى غيرذلك﴾ من التفاصيل المذكورة في المقام.

﴿والتحقيق انه لامجال﴾ للاستدلال على المطلب بما ورد من الاستعمالات - كماقدتشبث بها القائلون بتلك الاقوال - اذلامسرح ﴿للتشبث بمواردالاستعمال﴾ في أي مقام، فان الاستعمال أعم من الظهور المطلوب وضعاً أو بالقرينة العامة وما نحن فيه كذلك ﴿فانه قل مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الاباحة أو التبعية﴾ لما قبل النهي كما يشهد بذلك الامثلة التي استدلوا بها على المطلب ﴿ومع فرض التجريد عنها﴾ أي تجريد تلك الموارد عن القرينة المعينة ﴿لم يظهر﴾ لنا ﴿بعد﴾ هذا ان ﴿كونها عقيب الحظر موجباً لظهورها﴾ أي الصيغة ﴿في غير ماتكون ظاهرة فيه﴾ حينما كان مجرداً عن الوقوع عقيب الحظر.

والحاصل: ان في تلك الاوامر الواقعة عقيب الحظر اما أن توجد القرينة على معنى أم لا، وعلى الاول فالظهور مستند الى القرينة ولايفيد هذا النحو من الظهور للمستدل شيئاً، وعلى الثاني فلانسلّم عدم ظهور الصيغة في الوجوب، وعلى فرض تسليم عدم ظهورها في الوجوب فلانسلّم ظهورها في غيره، اذ ﴿غاية الامر يكون﴾ الوقوع عقيب الحظر ﴿موجباً لاجمالها﴾ لاحتفاف الكلام بما

غير ظاهرة فى واحد منها الا بقرينة اخرى كما أشرنا .

(المبحث الثامن) الحق ان صيغة الامر مطلقاً لادلالة لها على

يحتمل القرينية ، فلاتجرى اصالة عدم القرينة، لان موضع هذه الاصالة هو الشك في وجود القرينة لافي قرينية الموجود كما لايخفى .

وعلى هذا فتكون الصيغة ﴿ غير ظاهرة في واحد منها ﴾ أي من المعاني المذكورة ﴿الابقرينة اخرى﴾ تعيّن المراد ﴿كما أشرنا﴾ الى وجود القرينة في موارد الاستعمالات .

قال المحقق السلطان : ثم مع الشك في الوجوب فالاصل البراءة ، الاأنه يمكن أن يقال : فيما اذا علم الحالة السابقة قبل النهي انه يجري الاستصحاب بناء على جريانه في الكلي من القسم الثاني نظراً الى احتمال كون النهي بالنسبة الى الحكم السابق تخصيصاً أو تقييداً ، فيكون شخص ذلك الحكم باقياً ولو كان النهي نسخاً له لم يكن باقياً . وتمام الكلام موكول الى محله . نعم لو كان الدوران بين الوجوب والاباحة خاصة كان مجرى البراءة - انتهى .

« المرة والتكرار »

﴿المبحث الثامن﴾ في المرة والتكرار وقد اختلفوا في هذا المبحث على أقوال: فذهب جمع من المحققين الى عدم دلالة الصيغة على أحدهما ،وآخرون الى انها تفيد التكرار ،وثالث الى المرة ، ورابع الى اشتراكها بينهما ،وخامس الى الوقف . وحيث ان هذه الاقوال الاربعة الاخيرة بمعزل عن التحقيق أضرب المصنف وبين ماهو الحق عنده فقال : ﴿الحق ان صيغة الامر مطلقاً﴾ بدون القرينة والتقييد بالمرة أو التكرار ﴿لادلالة لها﴾ لا بمادتها ولا بهيئتها ﴿ على

المرة ولاالتكرار ،فان المنصرف عنها ليس الا طلب ايجادالطبيعة المأموربها فلادلالة لها على أحدهما لا بهيئتها ولا بمادتها ، والاكتفاء بالمرة فانما هو لحصول الامتثال بها فى الامر بالطبيعة كمالايخفى.

المرة ولاالتكرار﴾[1] والمراد بالتكرار مافوق المرة سواء كان الى الابد كما هو قول أم لا .

﴿فان المنصرف عنها ليس الا طلب ايجاد الطبيعة المأمور بها﴾ أي طلب ايجاد المادة في الخارج ﴿ فلا دلالة لها على أحدهما ﴾ أي المرة أو التكرار ولادلالة فيما أقاموه من الادلة على أحدهما كما لايخفى لمن راجعها ﴿لابهيئتها﴾ اذ هي موضوعة لافادة نسبة الطلب الى المخاطب ﴿ولابمادتها﴾اذ هي موضوعة لصرف المهية لابشرط ،ومن الواضح عدم مدخلية المرة والتكرار في أحدهما.

﴿و﴾ ان قلت : الصيغة موضوعة للمرة والدليل على ذلك ﴿الاكتفاء﴾ في مقام الطاعة بها والا فلا وجه للاتيان ﴿ بالمرة ﴾ الواحدة . قلت : الاكتفاء ﴿فانما هو لحصول الامتثال بها﴾ أي بالمرة ﴿في الامر بالطبيعة﴾ فانالطبيعة تتحقق بالمرة ﴿ كما لايخفى﴾ .

لايقال: لوكان المرة خارجة عن مدلول الامر وكان الطلب منصباً علىصرف الطبيعة جازالاتيان بالطبيعة مرة ثانية ، مع انا نرى انه لو أمر المولى عبده بشيء بحيث لم يعرف من القرينة الخارجية ارادته المرة ومع ذلك أتى العبد بالطبيعة أكثر من مرة كان عند العقلاء مستحقاً للذم ، بل فـي العبادات كان تشريعاً عند أهل الشرع لانا نقول : الظاهر من الطلب هو الطبيعة كما تقدم ،وحيث أتىالعبد

---

(١) التكرار بفتح التاء .

ثم لايذهب عليك ان الاتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام والتنوين لايدل الا على المهية على ماحكاه السكاكى لايوجب كون النزاع ههنا فى الهيئة

بالطبيعة سقط الطلب لفرض وجود متعلقه ،وعلى هذا فلا طلب بعد المرة ،ولذلك كان العبد مذموماً ومشرعاً ـ فتدبر .

﴿ثم﴾ ان صاحب الفصول قدس سره جعل هذا النزاع في هيئة الامر، يعني ان الاختلاف واقع في أن هيئة افعل تدل على المرة أو التكرار، كما أن الخلاف في المشتق واقع في هيئته وانها دالة على خصوص المتلبس أو الاعم .

واستدل (ره) لكون النزاع في الهيئة لا في المادة بثلاثة امور :

الاول : نص جماعة من العلماء عليه .

الثاني: ان الاكثر حرروا النزاع في الصيغة ، وصريح كون النزاع في الصيغة انه نزاع في الهيئة اذ الصيغة عبارة عن الهيئة .

الثالث : ان السكاكي حكى اتفاق العلماء على أن المادة ـ وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين ـ لاتدل الا على المهية من حيث هي هي ، ومن البديهي أن المرة والتكرار خارجان عن المهية ، اذ المهية من حيث هي ليست الا هي[1] .

و ﴿لايذهب عليك ان﴾ هذه الادلة لاتفي بمقصوده : أما الاول والثاني فلعدم الحجية فيهما، وأما الدليل الثالث وهو ﴿الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لايدل الا على المهية﴾ المجردة ﴿على ماحكاه السكاكي﴾ فلانه ﴿لايوجب كون النزاع ههنا﴾ في مسألة المرة والتكرار ﴿في الهيئة﴾

---

(١) الفصول فى بحث المرة والتكرار ص٧١ .

كمافي الفصول فانه غفلة وذهول عن ان كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق علـى ان مادة الصيغة لا تدل الا على المهية ، ضرورة ان المصدر ليس مـادة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثلها ، كيف وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى

لا في المادة ﴿كما﴾ زعم التلازم أو الاتحاد ﴿في الفصول﴾ وسبق بيانه ﴿فانه غفلة وذهول عن ان كون المصدر كذلك﴾ أي لايدل الا على المهية ﴿لايوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لاتدل الا على المهية﴾ اذ لاتلازم بين المصدر وبين مادة الصيغة ، ولا اتحاد حتى يكون مفاد المادة مفاد المصدر ، أما عـدم التلازم بينهما ،فلان مازعم في وجه التلازم هو ان المصدر اذا لم يدل على المرة والتكرار دل ذلك على عدم دلالة مادة عليهما ، فيصح للاستدلال بـه على عدم دلالـة مادة افعل عليهما .

وفيه : ان عدم دلالـة المصدر لايلزم منه عدم دلالة مطلق المادة ، اذ مـن الممكن ذهاب هيئة المصدر ببعض مدلولات مادة نفسه ،كما أن المادة لا بشرط والهيئة تذهب بها ، وأما عدم الاتحاد فلـ ﴿ضرورة أن المصدر ليس مادة لسائر المشتقات﴾ حتى يكون متحداً معها ويكون مفاده مفادها ﴿بل هو صيغة مثلها﴾ لان له هيئة مستقلة والمادة يلزم أن لايكون لها هيئة ،اذ المادتان المقترنتان بالهيئة لا أولوية في جعل أحدهما مادة للاخرى من العكس .

بل ﴿كيف﴾ يكون المصدر مادة لصيغة افعل أو غيرها ﴿وقد عرفت فـي باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى﴾ اذ قلنا هناك ان معنى المصدر هو بشرط لاعن الحمل فـلا يحمل على شيء ، ومعنى المشتقات هـو

فكيف بمعناه يكون مادة لها ، فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة والتكرار في مادتها كما لا يخفى .

ان قلت : فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام قلت : مع انه محل الخلاف معناه ان الذي وضع أولا بالوضع الشخصي ثم بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً

اللابشرطية فلذا يحمل ومن البديهي مباينة لابشرط مع بشرط لا ﴿فكيف﴾ المصدر ﴿بمعناه﴾ المباين ﴿يكون مادة لها﴾ أي للمشتقات أو لصيغة افعل ﴿فعليه﴾ أي بناء على تغاير المصدر ومادة افعل ﴿يمكن دعوى اعتبار المرة والتكرار في مادتها﴾ وان كان المصدر لامرة ولا تكرار له ﴿كما لا يخفى﴾ لكن الانصاف ظهور التلازم بينهما ان لم يكن اتحاد ، وقد ذكرنا في بعض المباحث وجود الاتحاد فراجع .

﴿ان قلت﴾ : اذا لم يكن المصدر مادة للمشتقات ﴿فما معنى ما اشتهر﴾ في ألسنة غير الكوفيين ﴿من كون المصدر أصلا في الكلام﴾ فان معنى كونه أصلا كونه مبدءاً ومادة لسائر المشتقات .

﴿قلت : مع أنه محل الخلاف﴾ اذ الكوفيون بنوا على كون الفعل أصلا ، واستدلوا لذلك بعمل الفعل في المصدر نحو « قعدت قعوداً » اذ العامل قبل المعمول فالشهرة مع عدم حجيتها ليست حاصلة في المقام ﴿معناه ان الذي وضع أولا بالوضع الشخصي﴾ مادة وهيئة ﴿ثم بملاحظته﴾ أي بملاحظة ذلك الموضوع أولا ﴿وضع نوعياً أو شخصياً﴾ كلمة أو بمعنى الواو . قال ابن مالك :

وربما عاقبت الواو اذا لم يلف ذو النطق للبس منفذاً[1]

---

(١) الالفية في عطف النسق .

سائر الصيغ التى تناسبه مما جمعه معه مادة لفظ متصورة فى كل منها ومنه بصورة ، ومعنى كذلك هو المصدر أو الفعل

قال المشكيني(ره): الاول بالنسبة الى المادة والثاني بالنسبة الى الهيئة ـ[١] انتهى فالواضع بعد ماوضع الضرب وغيره من المصادر وضع هيئة الفاعل الشخصي لكل من تلبس بأحد المواد المذكورة ، فالهيئة موضوعة شخصياً لانها عبارة عن هيئة فاعل لاغير، والمادة موضوعة نوعياً لانها عبارة عن كل مادة وضع مصدرها كالضرب والشرب والاكل وغيرها ﴿سائر الصيغ﴾ نائب عن فاعل وضع ﴿التي تناسبه﴾ أي تناسب سائر الصيغ ما وضع أولا ﴿مما جمعه﴾ بيان سائر الصيغ التي جمعها ﴿معه﴾ أي مع ماوضع أولا ﴿مادة لفظ متصورة﴾ فاعل جمعه ، أي كانت الجهة الجامعة بين الموضوع أولا وسائر الصيغ مادة اللفظ فهما مشتركان فيهـا .

لكن الفرق بين المادتين ان كلاً من المادتين متصورة ﴿في كل﴾ واحـد ﴿منها ومنه﴾ أي من الصيغ والموضوع أولا ﴿بصورة﴾ اذ صورة الموضوع أولا غير صورة سائر الصيغ ﴿ومعنى كذلك﴾ عطف على مـادة لفظ، يعني ان سائـر الصيغ مجتمعة مع الموضوع أولا فـي مادة اللفظ وفي المعنى يعني ان المعنى نحو « زدن » في معنى الضرب متحد في الموضوع أولا وسائر الصيغ.

والاصل اجتماعهما في مادة اللفظ ومعنى اللفظ ﴿هو المصدر أو الفعل﴾ خبر قوله « ان الذي وضع أولا » والحاصل بلفظ العلامة الرشتي : ان المصدر هو اللفظ الذي وضع أولا بالوضع الشخصي لمعنى، ثم بملاحظته وضع شخصياً

---

(١) حاشية المشكينى على الكفاية ج١ ص ١١٩ .

فافهم. ثم

أو نوعياً سائر الالفاظ التي لها هيئات خاصة أخرى غير هيئة المصدر لكن تناسبه في المادة والمعنى ـ[١] انتهى.

والاصوب ان يقال:[٢] ان أيا من المصدر والفعل هو اللفظ الذي ـ الخ.

أقول: ليس كلام المصنف (ره) بأقل في التعقيد من قوله:

وما مثلـه فـي الناس الا مملكا أبو أمـه حـي أبوه يقاربه[٣]

بل الشعر أسهل من العبارة بكثير ﴿فافهم﴾ يمكن أن يكون اشارة الى أن قولهم الاصل هو المصدر أو الفعل لايعنون بهماذكر من المعنى، بل ظاهر قولهم هو الاشتقاق الحقيقي كما يرشد اليه كلمات شارح الامثلة وغيره في كيفية الاشتقاق فراجع.

« المراد بالتكرار »

﴿ثم﴾ لايذهب عليك أنه فرق بين الفرد والافراد والدفعة والدفعات، اذ الفرد عبارة عن وقوع الفعل غير متعدد ـ سواء كان في زمان واحد أو في أزمنة متعددة كما في الفرد الممتد ـ والافراد عبارة عن وقوع الفعل متعدداً من غير فرق في الزمان بين الواحد والمتعدد أيضاً، والدفعة عبارة عن وقوع الفعل في زمان واحد متعدداً كان الفعل أم غير متعدد، والدفعات عبارة عن وقوع الفعل في أزمنة متعددة سواء كان فعلا واحداً أم متعدداً، وعلى هذا تحقق أن بيـن كل من الدفعة

---

(١) شرح كفاية الاصول للعلامة الرشتي ج ١ ص ١١٠

(٢) مكان قوله ان الذى وضع أولا الخ ثم يسقط قوله: اخيراً هو المصدر أو الفعل.

(٣) هو من ابيات الفرزدق المتوفى ١١٠ يمدح بها ابراهيم بن هشام المخزومي خال هشام بن عبد الملك.

المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفردوالافراد ، والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وان كان لفظهماظاهراً في المعنى الاول ، وتوهم انه لو أريد بالمرة الفرد

والفرد وكل من الافراد والدفعات عموماً من وجه، فلو جاء بانائين في زمانين تحقق الفردان والدفعتان ولو جاء بانائين في زمان واحد تحقق الفردان دون الدفعتين، ولو جاء باناء واحد في زمان ممتد تحقق الدفعتان دون الفردين وفيه تأمل، بل الظاهر أن الدفعة أعم من الفرد مطلقاً والافراد أعم من الدفعات مطلقاً ـ فتدبر .

وعلى كل حال ﴿المراد بالمرة والتكرار﴾ في مورد الخلاف ﴿هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والافراد﴾ والفرق ظهر مما تقدم ﴿والتحقيق أن يقعا﴾ المرة والتكرار ﴿بكلا المعنيين محل النزاع﴾ في هذا المبحث ﴿وان كان لفظهما ظاهراً في المعنى الاول﴾ فانه اذا قيل « اضرب زيداً مرة » كان ظاهراً في الدفعة، حتى لو ضربه بفردين من الضرب لم يكن معاقباً وكذا التكرار ﴿وتوهم أنه لو أريد بالمرة الفرد﴾ اشارة الى قول صاحب الفصول (ره) حيث ذهب الى كون النزاع في المرة والتكرار بمعنى الدفعة والدفعات لا فقط بمعنى الفرد والافراد ، فقال مالفظه :

ثم هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد أو المراد بها الدفعة الواحدة وبالتكرار الدفعات ، وجهان استظهر الاول منها بعض المعاصرين ولم نقف له على مأخذ ، والتحقيق عندي هو الثاني لمساعدة ظاهر اللفظين عليه ، فانه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة انه ضرب مرتين أو مكرراً بل مرة واحدة.

ثم ذكر بعض الشواهد على ما ادعاه الى أن قال : مع أنهم لو أرادوا بالمرة

لكان الانسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمة للمبحث الاتى من أن الامر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد، فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أولا يقتضى شيئاً منهما ولم يحتج الى افراد كل منهما بالبحث كما فعلوه، وأما لو أريد بها الدفعة فلاعلقة بين المسئلتين كما لا يخفى، فاسد

الفرد﴿لكان الانسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمة للمبحث الاني من أن الامر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد ، فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحدأو المتعدد أو لايقتضي شيئاً منهما ولم يحتج الى افراد كل منهما بالبحث كما فعلوه ، وأما لو أريد بها الدفعة فلاعلقة بين المسألتين كما لايخفى﴾ -[1] انتهى كلام الفصول .

وحاصله: الاستدلال على مطلبه بأمرين :

الاول : ظهور المرة والتكرار في الدفعة والدفعات ، والثاني: ان كل مسألة لابد وأن تجري على جميع تقارير المسألة الاخرى بأن يكون بينهما عموم من وجه وبين الدفعة والمسألة الاتية كذلك ، اذ كل من القائل بالدفعة والدفعات يمكن أن يقول بالطبيعة وبالفرد وبالعكس، وليس كذلك لو كان المراد من هذه المسألة الفرد، اذ على تقدير أن يقال في هذه المسألة بالفرد لايمكن أن يقال في المسألة الاتية بالطبيعة، ولكن كل من الدليلين ﴿فاسد﴾ : أما الاول فلان ظهور لفظ في أمر لايقتضي اختصاص الكلام به لماتقدم من وقوعهما بكلا المعنيين محل النزاع .

---

(١) الفصول فى بحث المرة والتكرار ص ٧١ .

لعدم العلقة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً فان الطلب على القول بالطبيعة انما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست الا هي لامطلوبة ولاغير مطلوبة وبهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها

وأما الثاني: فلان مازعمه من عدم العلقة بين المسألتين لو أريد الدفعة بخلاف مالو أريد الفرد غير صحيح ﴿لعدم العلقة بينهما﴾ أي بين مسألة المرة والتكرار ومسألة الطبيعة والفرد ﴿لو أريد بها﴾ أى المسألة الاولى ﴿الفرد أيضاً﴾ لا الدفعة ، ﴿فان الطلب على القول بالطبيعة﴾ في المسألة الاتية ﴿انما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج﴾ لامن حيث انها طبيعة محضة ومجردة عن ظرف الخارج ﴿ضرورة أن الطبيعة من حيث هي﴾ طبيعة ﴿ليست الا هي﴾ أي تكون مجردة عن جميع الخصوصيات لاموجودة ولامعدومة لا واحدة ولامتعددة ﴿لا مطلوبة ولاغير مطلوبة﴾ والبرهان لتجرد الطبيعة عن جميع الخصوصيات انها تنقسم اليها ، فلو كانت الطبيعة موجودة مثلا لم يعقل تقسيمها الى الموجودة والمعدومة .

ولو كانت مطلوبة لم يعقل تقسيمها الى المطلوبة وغير المطلوبة، وذلك لبداهة انه يلزم منه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره حينئذ .

﴿وبهذا الاعتبار﴾ الذي ذكرنا من تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار وجودها الخارجي ﴿كانت﴾ الطبيعة ﴿مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين﴾ الفرد والافراد والدفعة والدفعات ﴿فيصح النزاع﴾ على القول بالطبيعة ﴿في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها﴾ أي عدم دلالة الصيغة على أحدهما

أما بالمعنى الاول فواضح ، وأما بالمعنى الثاني فلوضوح أن المراد من الفرد أو الافراد وجود واحد أو وجودات ، وانما عبر بالفرد لان وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد غاية الامر

بل الصيغة لا مرة فيها ولا تكرار كما اختاره المصنف (ره) في أول البحث .

﴿ أمّا ﴾ تأتي النزاع على القول بالمرة والتكرار ﴿ بالمعنى الاول ﴾ أي الدفعة والدفعات ﴿ فواضح ﴾ اذ يقال : بعد مااخترنا في المسألة الاتية أنّ الامر متعلّق بالطبيعة لا الفرد هل يجب الاتيان بالطبيعة دفعة واحدة أو دفعات .

﴿ وأما ﴾ تأتي النزاع على القول بالمرة والتكرار ﴿ بالمعنى الثاني ﴾ أي الفرد والافراد وهذا هو محل اشكال صاحب الفصول ﴿ فلوضوح أن المراد من الفرد أوالافراد ﴾ في مسألة المرة والتكرار غيرالمراد من الفرد في مسألةالطبيعة والفرد لا أن المراد بهما واحد حتى لايتأتى نزاع الفرد والافراد على القول بالطبيعة .

بيان ذلك: انالمراد بالفرد فيمقابل الطبيعة أنالخصوصيات الفردية داخلة تحت الطلب أم لا، والمراد بالفرد والافراد هنا ﴿ وجود واحد أو وجودات ﴾ متعددة .

ومن البديهي انه على القول بخروج الخصوصيات الفردية عن الطلب ـ أي القول بالطبيعة ـ يمكن أن يقع النزاع في أنه هل يكفي الاتيان بالطبيعة في ضمن وجود واحد أويلزم الاتيان بها في ضمن وجودات متعددة ﴿ وانما عبر ﴾ عن الوجود الواحد ﴿ بالفرد ﴾ وعن الوجودات بالافراد ﴿ لان وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد ﴾ فلايفرق التعبير عنه بالفرد أوالوجود ﴿ غاية الامر ﴾ في

خصوصيته وتشخصه على القول بتعلق الامر بالطبائع يلازم المطلوب، وخارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالافراد فانه ممايقوّمه .

(تنبيه) لااشكال بناءاً على القول بالمرة في الامتثال وانه لامجال للاتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضاً به الامتثال فانه

الفرق بين تعلق الامر بالطبيعة وبين تعلق الامر بالفرد كمافي المسألة الاتية ان ﴿خصوصيته﴾ أى خصوصية الفرد ﴿وتشخصه﴾ الفردية ﴿على القول بتعلق الامر بالطبائع يلازم المطلوب ، و﴾ ذلك لعدم امكان وجود الطبيعة بدون تشخص ما ، فان الشيء مالم يتشخص لم يوجد ولكن هذا التشخص ﴿خارج عنه﴾ أى عن المطلوب لعدم كونه في حيز الطلب ﴿بخلاف القول بتعلقه﴾ أى الامر ﴿بالافراد فانه﴾ أى التشخص ﴿ممايقوّمه﴾ أى المطلوب اذ أحد التشخصات على سبيل البدل واقع فى حيّز الطلب .

فتحصّل انه لافرق بين القول بتعلق الامر بالطبيعة وبين القول بتعلقه بالفرد في اتيان الخلاف في ان الامر يدل على المرة أوالتكرار بكلا المعنيين، وانما الفرق في كون التشخص الفردي خارج عن الطلب أوفي حيز الطلب .

« فيمايحصل به الامتثال »

﴿تنبيه﴾ في قدر ما يحصل به الامتثال ﴿لا اشكال بناء على القول بالمرة﴾ أي بدلالة الصيغة على المرة ﴿في﴾ حصول ﴿الامتثال﴾ اذا أتى بالمأمور به مرة واحدة ﴿وانه لامجال للاتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون﴾ الثاني ﴿أيضاً﴾ كالاول ممايحصل ﴿به الامتثال فانه﴾ غيرمعقول ،

من الامتثال بعد الامتثال .

وأما على المختار من دلالته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة ولا على التكرار فلا يخلو الحال اما أن لا يكون هناك اطلاق الصيغة فى مقام البيان بل فى مقام الاهمال أو الاجمال فالمرجع هو الاصل .

واما أن يكون اطلاقها فى ذلك المقام فلا اشكال فى الاكتفاء بالمرة فى الامتثال ،

اذ هو ﴿ من الامتثال بعد الامتثال ﴾ . وحيث كان بالامتثال الاول سقط الامر فلا أمر حتى يكون الامتثال الثاني امتثالا حقيقة، وبهذا اتضح أن تسميته امتثالا مجاز .

﴿وأما﴾ بناء ﴿على المختار﴾ عندنا ﴿من دلالته على طلب﴾ صرف ﴿الطبيعة من دون دلالة﴾ له ﴿على المرة ولا﴾ دلالة له ﴿على التكرار﴾ كما تقدم ﴿فلا يخلو الحال﴾ من أحد أمرين: لانه ﴿اما أن لا يكون هناك اطلاق الصيغة في مقام البيان بل﴾ كان المولى ﴿في مقام الاهمال أو الاجمال﴾ وقد تقدم الفرق بينهما، وقد يفرق بينهما بأن الاول ما لا يتعلق الغرض لا ببيانه ولا باخفائه ، والثاني ما يتعلق الغرض باخفائه، وحينئذ ﴿فالمرجع هو الاصل﴾ العملي بالنسبة الى الزائد عن المرة الواحدة الموجدة للطبيعة ، اذ هي معلومة والزائد مشكوك فيجري الاصل والغالب هو أصل البراءة كما لا يخفى .

﴿وأما أن يكون اطلاقها﴾ أي الصيغة ﴿في ذلك المقام﴾ أي مقام البيان ـ بأن تمت مقدمات الحكمة ـ ﴿فلا اشكال﴾ حينئذ على ما اخترناه ﴿في الاكتفاء بالمرة في﴾ حصول ﴿الامتثال﴾ اذ لو أريد غيرها لزم البيان فالسكوت كاشف

وانما الاشكال فى جواز أن لايقتصرعليها، فان لازم اطلاق الطبيعة المأمور بها هو الاتيان بهامرة أو مراراًلالزوم الاقتصار علىالمرة كما لايخفى ،والتحقيق ان قضية الاطلاق انما هو جواز الاتيان بها مرة فى ضمن فرد أو أفراد فيكون ايجادها فى

عن عدمه ﴿وانما الاشكال في جواز أن لايقتصرعليها﴾ فيأتي بالطبيعة مرةاخرى فقد توهم جواز الاتيان بالطبيعة أكثر من مرة بقصد الامتثال ﴿فان لازم اطلاق الطبيعة﴾ الملقاة على المخاطب ﴿المأمور بها هو الاتيان بها مرة﴾ واحدة ﴿أومراراً﴾ عديدة، لان جميع الافراد أفراد الطبيعة والمفروض ان الطبيعةمأمور بها فالافراد مشمولة للامر و ﴿لا﴾ حجر في الزائد على المرة لعدم ﴿لزوم الاقتصار على المرة كما لايخفى﴾ ومثل ذلك مالو أمر المولى باتيان الماءفكما يجوز للعبد الاتيان برطل من الماء مع جواز الاتيان بنصفه لتحقق الطبيعة بكل واحد منهما ، والمفروض أن النصف الزائد منضماً الى النصف الاول امتثال فكذا فيما كان الزائد مستقلا . والحاصل عدم الفرق بين الانضمام والاستقلال ، فكما يجوز الانضمام يجوز الاستقلال وكما يكون المنضم امتثالا فكذا يكون المستقل امتثالا .

هذا غاية مايمكن أن يوجه به هذا القول . ﴿و﴾ لكن ﴿التحقيق﴾ خلافه و ﴿ان﴾ مع الاتيان الاول لايبقى مجال للثاني ، اذ ﴿قضية الاطلاق﴾ أي اطلاق الطبيعة وعدم تقييدها بالمرة ﴿انما هو جواز الاتيان بها مرة﴾ واحدة . نعم هو مخير في الاتيان بها ﴿في ضمن فرد أو أفراد﴾ فيما يمكن جمع أفرادها في الوجود ،كما لو أمر المولى باطعام الفقير فأطعم في وقت واحد فقراءمتعددة فان كلها امتثال ، اذ لاأولوية لكون بعض امتثالا دون بعض ﴿فيكون ايجادها في

ضمنها نحواً من الامتثال كايجادها فى ضمن الواحد لاجواز الاتيان بها مرة ومرات ، فانه مع الاتيان بها مرة لامحالة يحصل الامتثال ويسقط به الامر فيما اذا كان امتثال الامر علة تامة لحصول الغرض الاقصى بحيث يحصل بمجرده ، فلا يبقى معه مجال لاتيانه

ضمنها﴾ أي ايجاد الطبيعة في ضمن الافراد العرضية ﴿نحواً من الامتثال كايجادها في ضمن﴾ الفرد ﴿الواحد﴾ مع أن فيه أيضاً مناقشة ، اذ كون الجميع امتثالا غير معلوم بل الواحد على سبيل البدل ﴿لاجواز الاتيان بها مرة ومرات﴾ تدريجاً سواء كانت مما يمكن اجتماعها كالاطعام أم لا كالصيام ، فلو أمر المولى باطعام فقير أو صيام يوم ففعل ذلك مرة لم يبق مجال للامتثال الثاني ﴿فانه مع الاتيان بها﴾ أي بالطبيعة ﴿مرة لامحالة يحصل الامتثال ويسقط به الامر﴾ لماتقدم من ان الامتثال ملازم لسقوط الغرض الملازم لسقوط الامر .

هذا ﴿فيما اذا كان امتثال الامر﴾ أي الاتيان بالمأمور به ﴿علة تامة لحصول الغرض الاقصى﴾ وانما عبر بالغرض الاقصى لان الغرض على قسمين :

الاول : الغرض الابتدائي الذي هو أول في التصور وآخر في العمل .

الثاني : الغرض الذي هو مقدمة لذلك الغرض .

مثلاً : الغرض المقدمي للمولى من أمره باحضار الماء هو حضور الماء عنده وغرضه الاقصى هو رفع عطشه ، فاحضار العبد في هذا المثال ليس يترتب عليه الغرض الاقصى بنحو العلية ، اذ هو متوقف على ماهو خارج عن يد العبد ـ أعني شرب المولى ـ وهذا بخلاف ما لو كان غرضه ايلام زيد فأمر عبده بضربه فان الضرب علة تامة لحصول هذا الغرض ﴿بحيث يحصل بمجرده فلا يبقى معه﴾ أي مع حصول الغرض ﴿مجال لاتيانه﴾ أي اتيان الفعل المأمور به كالضرب في

ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الاتيانان امتثالا واحداً لما عرفت من حصول الموافقة باتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الامر بسقوطه فلا يبقى مجال لامتثاله أصلا .

وأما اذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض ، كما اذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلا فلا يبعد صحة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك

المثال ﴿ ثانياً بداعي امتثال آخر ﴾ أو بداعي أن يكون الثاني امتثالا دون الاول ﴿ أو بداعي أن يكون ﴾ كل واحد من الاتيانين جزء الامتثال بحيث يسقط نصف الامتثال الاول عن كونه امتثالا ، فيكون ﴿ الاتيانان امتثالا واحداً ﴾ وذلك ﴿ لما عرفت من حصول الموافقة ﴾ للامر ﴿ باتيانها ﴾ أي الصيغة ﴿ وسقوط الغرض معها ﴾ أي مع الموافقة ﴿ وسقوط الامر بسقوطه ﴾ أي بسقوط الغرض ﴿ فلا يبقى مجال لامتثاله أصلا ﴾ بعد سقوط الامر لحصول الطبيعة .

﴿ وأما اذا لم يكن الامتثال ﴾ بالاتيان بالمأمور به ﴿ علة تامة لحصول الغرض ﴾ الاقصى ﴿ كما اذا أمر ﴾ المولى ﴿ بالماء ليشرب أو يتوضأ ﴾ أو غيرهما مما يكون شيء آخر فاصلا بين الامتثال وبين حصول الغرض الاقصى ﴿ فأتى ﴾ العبد ﴿ به ﴾ أي بالماء ﴿ ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلا ﴾ بحيث يحصل الغرض ﴿ فلا يبعد صحة تبديل الامتثال ﴾ بأن يذهب بهذا الماء المأتي به ثم يبدله ﴿ باتيان فرد آخر ﴾ من الطبيعة ﴿ أحسن منه ﴾ أي من الفرد الاول ﴿ بل مطلقاً ﴾ ولو كان مساوياً أو أدون ﴿ كما كان له ﴾ أي للعبد ﴿ ذلك ﴾ أي أتيان أي فرد شاء

قبله على مايأتى بيانه فى الاجزاء .

﴿قبله﴾ أي قبل الاتيان بالفرد الاول ﴿على مايأتي بيانه في الاجزاء﴾ انشاءالله تعالى .

وانما قيدنا صحة التبديل بصورة الذهاب بالماء الاول لان في صورة عدمه لايكون الثاني امتثالا ، لما عرفت من أن الامتثال لايكون بدون الامر ، أما مع الذهاب به فانه يعود الأمر لعود الغرض .

ثم ان هذا كله في مقام الثبوت وأما الاثبات فلايمكن قصد التبديل سواء أبطل الاول أم لا الا مع القطع بالغرض والقطع بعدم مضرية ابطال الاول لاحتمال كونه مضراً ، ألا ترى أنه لو أمر المولى بضرب زيد فضربه ثم رآه العبد غير مؤدب فاحتمل كون الامر بالضرب للتأديب وبقاء غرض المولى لم يجز له الضرب ثانياً تحصيلا للغرض ، فلو ضربه كان معاقباً اذا لم يكن الغرض التأديب .

قال الفقيه الحاج آقا رضا الهمداني قدس سره في كتاب الصلاة : يجوز الاحتياط بقضاء صلاة احتمل اشتمالها على خلل ولو مع وجود دليل اجتهادي قاض بصحتها، أو احتمل بعد خروج الوقت فوتها أو شك في صحتها بعد الفراغ فان رعاية الاحتياط بتحصيل القطع بالفراغ عما هو تكليفه في الواقع وان كان معذوراً في مخالفته في الظاهر راجح عقلا وشرعاً جزماً. ثم أورد على نفسه احتمال كونه تشريعاً ، ودفعه بأنه من باب الاحتياط ، ثم استشهد باعادة المنفرد صلاته جماعة الخ[1].

لكن المتوقف في ذلك مجالا ، اذ مع احتمال ماتقدم من المضرية لامجال للاحتياط مع أن العبادات توقيفية ، وقد ورد النهي في كثير من الموارد كتسمية

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلوة ص٦١٩ .

(المبحث التاسع) الحق انـه لادلالة للصيغة لا عـلى الفور ولا على التراخي . نعم قضية اطلاقها جواز التراخي ، والدليل عليه

النبي ﷺ بعض من صام في السفر العصاة[1]، وكنهي الامام عليه السلام عمن زاد في الدعاء كلمة والابصار بعد يامقلب القلوب، وكقول الحجة عليه السلام في الردع : لا لامره تعقلون ولا من أوليائه تقبلون الخ ، مع بداهة أن كلا من هؤلاء كانوا يحتملون المحبوبية وفعلوا مافعلوا رجاء الثواب وادراك الواقع، والاستشهاد باعادة المنفرد بعد هذا الاحتمال المقرون بالشواهد المذكورة لامجال له ـ فتدبر وللكلام مقام آخـر .

« الفور والتراخي »

﴿المبحث التاسع﴾ اختلفوا في دلالة الامر على الفور والتراخي فذهب الشيخ الى الاول وجماعة الى التوقف والسيد الى الاشتراك بينهما، ثم اختلف أهل الوقف فبعض قال يلزم التقديم تحصيلا للبراءة القطعية وآخر قال بعكس ذلك، و ﴿الحق﴾ بطلان الجميع و ﴿انه لادلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي﴾ لا مـن جهة الاشتراك بل لانها تدل على طلب الطبيعة المجردة ،كما تقدم في بحث المرة والتكرار .

ثم النزاع بيننا وبين صاحب الفصول في كون النزاع في الهيئة أم لا كمـا تقدم . ﴿نعم قضية اطلاقها﴾ وعدم تقييدها بأحدهما ﴿جواز التراخي﴾ اذ لـو كان المراد الفور كان على المولى البيان ، فان الفور قيد زائد على أصل الطبيعة المدلولة للامر فان الطبيعة كما تقدم خالية عن جميع القيود ﴿ والدليل عليه ﴾

---

(١) وسائل الشيعة ج٧ ص١٤٢ ح١ .

تبادر طلب ايجاد الطبيعة منها بلادلالة على تقييدها بأحدهما ، فلابد فى التقييد من دلالة اخرى كماادعى دلالة غير واحد من الايات على الفورية ، وفيه منع ضرورة أن سياق

أي على عدم دلالة الصيغة على أحدهما ﴿تبادر طلب ايجاد الطبيعة﴾ فقط ﴿منها بلادلالة على تقييدها﴾ أي تقييد الطبيعة ﴿بأحدهما﴾ من الفور والتراخي، وحينما كانت الصيغة غير دالة على أحدهما ﴿فلابد في التقييد﴾ أي لابد لمن يدعي كون الصيغة تدل على الفور أو على التراخي ﴿من﴾ اقامة ﴿دلالة اخرى﴾ وبرهان من الخارج ، بحيث يفيد ذلك البرهان على أن كلما ورد من الاوامر الشرعيّة يراد بها الفور أو يراد بها التراخي .

والحاصل : ان المدعي لاحدهما قد يتمسك بظهور الصيغة ، وهذا مردود بما تقدم من أن المتبادر صرف الطبيعة ، وقد يتمسك بالادلة الخارجية ﴿كما﴾ انه تمسك و ﴿ادعى دلالة غير واحد من الايات على الفورية﴾ قال في المعالم في عداد أدلّة القائلين بالفور : الرابع قوله تعالى : « وسارعوا الى مغفرة من ربكم » فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به لاحقيقتها ، لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها .

وحينئذ فيجب المسارعة الى فعل المأمور به، وقوله تعالى: «فاستبقوا الخيرات» فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه ، وانما يتحقّق المسارعة والاستباق بأن يفعل بالفور .

﴿و﴾ لكن ﴿فيه﴾ أي في هذا المدعى ﴿منع﴾ ظاهر ﴿ضرورة أن سياق

آيـة « وسارعـوا الى مغفرة من ربكـم »[1] وكذا آيـة « فاستبقـوا الخيرات »[2] انماهو البعث نحو المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير من دون استتباع تركهما للغضب والشر ، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعاً للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب

آية « وسارعوا الى مغفرة من ربكم » وكذا آية « فاستبقوا الخيرات » انما هـو البعث﴾ للعبد ﴿نحو المسارعة الى﴾ سبب ﴿المغفرة﴾ الذي هو أمران: التوبة وفعل المأمور به .

﴿و﴾ كذا الآية الثانية فان سياقها البعث نحو ﴿الاستباق الى الخير مـن دون استتباع تركهما للغضب والشر﴾ فغاية ماتدل عليه الآيتان استحباب السرعة والاستباق ﴿ضرورة أن تركهما لو كان﴾ سبباً للعقاب و ﴿مستتبعاً للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما﴾ أي عن ترك المسارعة والاستباق ﴿أنسب﴾ كأن يقول فليحذر الذين لايسارعون وفليخش الذين لايستبقون .

ووجه كون هذا أنسب يحتاج الى مقدمة مسلمة عند المتأخرين تقريباً،وهي: ان المولى لما وجب عليه بحكم العقل تقريب الناس الى الطاعة وتبعيدهم عن المعصية ببيان التكاليف كما تقرر ذلك في بيان قاعدة اللطف ، فاللازم حينئذ بيان الاحكام بنحو مقرب ، ففي المستحبات يلزم بيان الثواب لترغب النفوس نحو تحصيله ، وفي المحرمات يلزم بيان العقاب أوعدم بيان شيء لتحذر النفوس عن اقترافها، فمهما ورد أمر ذكر فيه بيان الثواب فقط دل على الاستحباب لو لم يقع اجماع أو غيره على الوجوب وهكذا في طرف المكروه والمحرم .

---

(١) آل عمران : ١٣٣ .

(٢) سورة البقرة : ١٤٨ ـ والمائدة : ٤٨ .

كما لايخفى فافهم، مع لزوم كثرة تخصيصه فى المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها فلابد من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب ولايبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق، و

اذا عرفت ذلك اتضح لك أن الايتين لما ذكر فيهما المغفرة والخيرات ناسبتا الاستحباب ﴿كما لايخفى﴾ لدى التأمل ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى أن المقدمة المذكورة غيرتامة ، اذ كثيراً ماورد الامر الواجب مقروناً بالثواب والامر الاستحبابي مجرداً عن ذكره ، ولو كان المناط ذكر الثواب وعدمه لسقط ظهور الامر في الوجوب كما لايخفى .

﴿مع﴾ انه لوكانت دلالة في الايتين على الفور في مطلق الامر لزم الاستهجان بداهة ﴿لزوم كثرة تخصيصه﴾ أي تخصيص مااستفيد من الايتين ﴿في المستحبات﴾ الموسعة والمضيقة ﴿ وكثير من الواجبات بل أكثرها ﴾ اذ الغالب عدم لزوم الفور ﴿فلابد﴾ فراراً عن محذور الاستهجان ﴿ من حمل الصيغة فيهما ﴾ أي في الايتين ﴿على خصوص الندب﴾ فلا يفيد وجوب الفور الذي هو مطلوب المستدل ﴿أو﴾ الحمل على ﴿مطلق الطلب﴾ حتى يطابق وجوب الفور في الواجبات المضيقة واستحباب الفور في الواجبات الموسعة والمستحبات مضيقها وموسعها ، وهذا أيضاً لايفيد المستدل .

﴿ولايبعد دعوى﴾ كون الامر في الايتين للارشاد لاللوجوب ولاللاستحباب لضرورة ﴿استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق و﴾ المبادرة نحو الخير ، فان خير الخير ماكان عاجله .

كان ماورد من الايات والروايات الواردة فى مقام البعث نحوه ارشاداً الى ذلك كالايات والروايات الواردة فى الحث على أصل الاطاعة فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن فى الاوامر الارشادية فافهم .

وعلى هذا ﴿كان ماورد من الايات والروايات الواردة في مقام البعث نحوه﴾ أي نحو الاستباق والمسارعة ﴿ارشاداً﴾ خبر كان ﴿الى ذلك﴾ الحكم العقلي فتكون هاتان الايتان ﴿كالايات والروايات الواردة في الحث على أصل الاطاعة﴾ كقوله تعالى : « ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولى الامر منكم »[1] ﴿فيكون الامر فيها﴾ أي في تلك الايات والروايات الواردة في الحث على المسارعة ﴿لما يترتب على المادة بنفسها﴾ مع قطع النظر عن تعلق الامر بها ﴿ولو لم يكن هناك أمر بها﴾ أي بالمادة ﴿كما هو الشأن في الاوامر الارشادية﴾ فان مادتها لو كانت واجبة أفادت الوجوب ولو كانت مستحبة كانت للاستحباب من دون مدخلية للهيئة فيها ﴿فافهم﴾ اشارة الى أن استقلال العقل بالحسن لايكفي فى كون الامر للارشاد .

ثم ان هذا المقام يتضح ببيان امور ثلاثة :

الاول: توضيح الامر الارشادي وبيان الفرق بينه وبين الامر المولوي .

الثاني : بيان كون أوامر الاطاعة من الارشادية لا المولوية .

الثالث: كون أوامر الاستباق كأوامر الطاعة ارشادية .

(أما المقام الاول) فنقول : للامر مادة وهي السارية في جميع المشتقات

---

(١) سورة النساء : ٥٩ .

. . . .

وهيئة تختص به ، والمادة تفيد متعلق الايجاب والهيئة تفيد الايجاب ، فلو قال المولى لعبده «اضرب» أفاد وجوب الضرب .

اذا عرفت ذلك قلنا : ان الامر على قسمين : الاول الامر المولوي ، والثاني الامر الارشادي .

فالاول : هوالذي يترتب على مخالفته العقاب وعلى اطاعته الثواب ، بحيث انه لولا الامر لم يكن ثواب ولا عقاب .

والثاني : هو الذي لايترتب على موافقته الثواب ولا على مخالفته العقاب بحيث ان وجود الامر كعدمه ، وانما يترتب المصلحة على فعل المادة والمفسدة على تركها ، وذلك نحو قول الطبيب للمريض « اشرب المسهل » فانه لو لم يشرب لم يكن هناك عقاب ، ولو شرب لم يكن هناك ثواب ، وانما يترتب على الشرب مصلحة الصحة وعلى الترك مفسدة المرض .

نعم قد يجتمع المولوية لهيئة الامر والارشادية لمادته كما لو قال المولى لعبده المريض «اشرب الدواء» مع ايجابه عليه ، فانه يترتب على الشرب الصحة والثواب وعلى الترك المرض والعقاب . ثم انه لو شك في ان الامر مولوي أو ارشادي لزم حمله على المولوية كما تقرر في الكتب المفصلة .

ولايذهب عليك أن الامر الارشادي يمكن أن يكون مع علم المأمور بمصلحة المادة ، كما في مالو علم بمصلحة شرب الدواء ولكن لايشربه ويمكن أن يكون مع جهله .

ثم ان الامر الارشادي مستعمل في الطلب لكن اريد منه افادة كون الفعل ذا مصلحة عائدة على المخاطب بطريق الكناية ، نظراً الى أن لازم كون الشيء مطلوباً كونه ذا مصلحة ، فهو من أقسام الانشاء لا الاخبار .

. . . .

(وأما المقام الثاني) ـ وهو كون أوامـر الطاعة للارشادية لا للمولوية ـ فنقول : الامر المولوي لابد أن يكون باعثاً شأنياً للمكلف نحو المادة مع ترتب الثواب على الهيئة كما تقدم ، فلو اختل أحـد الشرطين انقلب الـى الارشاد ، وأوامر الطاعة حيث لايترتب على هيئتها الثواب ، ولايكون لها باعثية فلا تكون مولوية .

أما عدم ترتب الثواب على موافقتها ، فلبداهة أن فعل الطاعة كالصلاة مثـلا لايكون له ثوابان ثواب أصل الصلاة ـ اعني المرتب على قوله « أقيموا الصلاة» وثواب اطاعة الصلاة ـ أعني المرتب على قوله:« اطيعوا الله » وأما عدم باعثيتها فلضرورة أن الامر بالصلاة ان كان باعثاً لم يحتج الى امر آخر وكان لغواً، وان لم يكن باعثاً لعصيان المكلف لم يكن الامر بالطاعة ايضاً باعثاً، ولكن لي في هذين الكلامين تأملا: أما الاول فلعدم محذور في ترتب الثوابين على أن الادلة الشرعية تساعد ذلك، فقد ذكر الصدوق عليه الرحمة في كتاب ثواب الاعمال وعقابها رواية تدل على ان المطيع يعطي أجراً لكونه مطيعاً عـلاوة على أجر أصـل الفعل ولا يحضرني الان حتى أنقلها بلفظها .

وأما الثاني فلامكان الباعثية اذ نرى في العرف ان المأمور قد لاينبعث بمجرد الامر الاول ويحتاج الى التكرار فتأمل.

(وأما المقام الثالث) ـ وهو كون أوامر الاستباق للارشاد ـ فلما ذكره المصنف (ره) من ان العقل يحكم بحسن المسارعة كما يحكم بوجوب الاطاعة، فالامـر الوارد في مثله في الارشادية .

وفي هذا أيضاً نظـر اذ الحكم العقلي بقبح شـيء أو حسنه لاينافي ورود

(تتمة) بناء على القول بالفور فهل قضية الامر الاتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فوراً أيضاً فى الزمان الثانى أولا ؟ وجهان مبنيان على ان مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده .

الحكم الشرعي على طبقه كما نرى في الامر بالاحسان والنهي عن الظلم كما لايخفى .

« الاتيان فوراً ففوراً »

﴿تتمة﴾ للقول بدلالة الامر على الفور ﴿بناء على القول بالفور فهل قضية الامر﴾ أي مقتضاه ﴿الاتيان﴾ بالفعل ﴿فوراً ففوراً بحيث لوعصى﴾ في الزمان الاول ﴿لوجب عليه﴾ بمقتضى نفس الامر الاول ﴿الاتيان به فوراً أيضاً﴾ كالزمان الاول ﴿في الزمان الثاني﴾ وهكذا بالنسبة الى الزمان الثالث والرابع ﴿أولا﴾ يقتضي الامر الا الاتيان فوراً فلو عصى لم يجب الاتيان في الزمان الثاني أصلا : ﴿وجهان﴾ بل قولان ﴿مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول﴾ أي القول بالفور ﴿هو وحدة المطلوب﴾ وهذا هو وجه القول الثاني.

وحاصله: ان الفورية مقومة لاصل المصلحة، فبفوات الفورية تفوت المصلحة لان معنى افعل حينئذ افعل في الان المتصل بزمان التكلم، فحين انقضاء ذلك الان لا أمر فلا اطاعة ﴿أو تعدده﴾ وهذا هو وجه القول الاول .

وحاصله: ان هناك مصلحتين : الاولى قائمة بذات الفعل في أي وقت وجد، والثانية قائمة بالفورية في الزمان الاول ، وحين انقضاء الزمان الاول انما تفوت

ولا يخفى انه لو قيل بدلالتها على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده فتدبر جيداً .

(الفصل الثالث) الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء

المصلحة الثانية والمصلحة الاولى باقية بحالها فيجب تداركها فتأمل[1].

وقد يستدل لذلك بأن الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق، وذلك يوجب استمرار الامر، وهناك احتمال ثالث وهو كون الامر في أول الازمنة يقتضي الفورية ، فلو عصى كان مكلفاً بالاتيان به فيما بعد ، لا على الفور كما هو مقتضى القول الاول، ولا انه يسقط الامر بالمرة كما هو مقتضى القول الثاني .

﴿ ولا يخفى انه لو قيل بدلالتها ﴾ أي الصيغة ﴿على الفورية لما كان ﴾ جواب لو ﴿لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته﴾ الذي هو مقتضى القول الثاني ﴿أو تعدده﴾ مع كونه في الان الثاني فورياً ، أي فوراً ففوراً كما هو مقتضى القول الاول، أو تعدده مع كونه في الان الثاني مطلقاً كما هو مقتضى القول الثالث، وعلى هذا فالمرجع عند الشك هو الاصول العملية ان لم تفد مقدمات الحكمة شيئاً . والتفصيل موكول الى المفصلات ﴿فتدبر جيداً﴾ .

« الاجزاء »

﴿الفصل الثالث﴾ من الفصول المذكورة في المقصد الاول المتعلق بمباحث الاوامر، وفي هذا الفصل يبحث عن مسألة الاجزاء .

فاعلم ان ﴿الاتيان بالمأمور به على وجهه﴾ متعلق بالاتيان ﴿يقتضي الاجزاء

---

(١) وجه التأمل ان وحدة المطلوب وتعدده لا ترتبط بالفورية في الزمان الثاني وانما ترتبط باصل الفعل في الزمان الثاني.

فى الجملة بلاشبهة، وقبل الخوض فى تفصيل المقام وبيان النقض والابرام ينبغى تقديم أمور :

أحدها : الظاهر ان المراد من وجهه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلا مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العبادة، لاخصوص الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعاً،

﴿في الجملة﴾ اما متعلق بيقتضي فيكون المعنى اقتضاؤه في الجملة أي في بعض الموارد، فلايقتضي الاجزاء في بعض الموارد الاخر أصلا . واما متعلق بالأجزاء فيكون المعنى اجزائه في الجملة بالنسبة الى مورد الاجزاء ، بحيث ان الاتيان يكفي عن بعض الملاك ويبقى بعض الملاك غير حاصل ـ فتدبر .

ثم ان اقتضاء الاتيان بالمأمور به الاجزاء في الجملة ﴿بلاشبهة﴾ من أحد وانما الاختلاف في التفاصيل كما سيبين ﴿وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والابرام ينبغي تقديم أمور﴾ مهمة :

﴿أحدها﴾ في تفسير عنوان المبحث ـ أي الكلمات الواقعة فيه ـ فنقول : ﴿الظاهر﴾ أي المكتشف لدى التأمل في هذا المبحث ﴿ان المراد من﴾ كلمة ﴿وجهه في العنوان﴾ المتقدم ﴿هو النهج الذي ينبغي﴾ لزوماً ﴿أن يؤتى به﴾ أي بالمأمور به ﴿على ذلك النهج شرعاً﴾ من أجزاء المأمور به وشرائطه وغير ذلك مما اعتبره الشارع مقوماً له ﴿وعقلا﴾ من الخصوصيات المعتبرة لدى العقل ﴿مثل أن يؤتى به﴾ أي بالمأمور به ﴿بقصد التقرب في العبادة﴾ وهذا مثال لما اعتبر عقلا، وذلك لما تقدم من أن قصد التقرب لايمكن أخذه في المأمور به ﴿لا﴾ أن المراد بكلمة وجهه ﴿خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً﴾ فقط

فانه عليه يكون على وجهه قيداً توضيحياً وهو بعيد، مع انه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على المختار، كما تقدم من أن قصد القربة من كيفيات الاطاعة عقلا لا من قيود المامور به شرعاً.

بحيث لايشمل الخصوصيات العقلية ﴿فانه﴾ علة لقوله «لاخصوص» الخ ﴿عليه﴾ أي على أن يكون المراد بوجهه خصوص الكيفيات الشرعية ﴿يكون﴾ قيد ﴿على وجهه قيداً توضيحياً﴾ فيكون تأكيداً، بخلاف مالو كان قيد على وجهه اعم، لانه يكون حينئذ تأسيساً، والتأسيس خير من التأكيد.

وجه ذلك: ان ذكر المأمور به يشمل قيوده الشرعية، فلو كان قيد على وجهه لافادة هذا فقط كان مستغنى عنه، بخلاف القيود العقلية فان ذكر المأمور به لا يغنى عنها ﴿وهو﴾ أي كون القيد توضيحياً ﴿بعيد﴾ لايصار اليه بدون ضرورة ﴿مع انه﴾ بناء على كون المراد من القيد الكيفيات الشرعية فقط ﴿يلزم﴾ محذور آخر وهو ﴿خروج التعبديات عن حريم﴾ هذا ﴿النزاع﴾ الواقع في الاجزاء ﴿بناء على﴾ المذهب ﴿المختار كما تقدم من أن قصد القربة من كيفيات الاطاعة عقلا لا من قيود المأمور به شرعاً﴾، وذلك لان الاتي بالمأمور به العبادي مع جميع الاجزاء والشرائط الشرعية يصدق أنه أتى بالمأمور به على وجهه، مع أن هذا لايقتضي الاجزاء قطعاً اذا كان بدون قصد التقرب، واذا لم يكن مقتضياً للاجزاء اجماعاً لامعنى لكونه محل النزاع بين القوم في الاجزاء وعدمه.

ان قلت: لايلزم خروج التعبديات مطلقاً لانه يبقى في مورد النزاع ماكان مع قصد التقرب.

قلت: المفروض كون مصب النزاع هو الاتيان بالمأمور به على وجهه فقط

ولا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب ، فانه مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره الا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذكر

من دون ضم شيء خارجي .

ثم انما قيده المصنف بقوله: « على المختار » لانه على قول من يرى كون قصد التقرب من كيفية المأمور به تكون العبادة داخلة في مورد النزاع لشمول العنوان لها ﴿ولا الوجه﴾ عطف على قوله « لا خصوص الكيفية » الخ يعني ليس المراد من كلمة وجهه في العنوان خصوص الوجه ﴿المعتبر عند بعض الاصحاب﴾ أي الوجوب والندب ﴿فانه مع عدم اعتباره عند المعظم﴾ فلا وجه لاخذه في عنوان النزاع الواقع بين الكل ، اذ لو كان المراد من الوجه الوجوب والندب كان هذا القيد في العنوان زائداً عند من لا يشترط قصدهما في العبادة وموجباً لتخصيص النزاع بما اذا أتى بالعبادة بقصدهما فيخرج عن مورد النزاع ما اذا أتى بالعبادة بدونها مع انه من موضع النزاع .

﴿و﴾ مع ﴿عدم اعتباره عند من اعتبره الا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات﴾ هذا اشكال ثان على كون المراد من كلمة « وجهه » في العنوان الوجوب والندب .

وحاصله : انه لو كان المراد من وجهه خصوصهما لزم خروج التوصليات عن محل النزاع، اذ يصير النزاع خاصاً بالعبادة لان معنى العنوان حينئذ الاتيان بالمأمور به مع قصد الوجوب أو الندب مقتضى للاجزاء ، ومن البديهي انه حينئذ يكون المأمور به الذي لا يقصد فيه أحدهما خارجاً ﴿لا وجه لاختصاصه بالذكر﴾ خبر قوله « فانه مع » الخ وهذا اشكال ثالث، وحاصله ان ذكر هذا

على تقدير الاعتبار ، فلابد من ارادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ماذكرناه كما لايخفى .

(ثانيها) الظاهر ان المراد من الاقتضاء ههنا الاقتضاء بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة ، ولذا نسب الى الاتيان لا الى الصيغة.

القيد ﴿على تقدير الاعتبار﴾ أى اعتبار قصد الوجه في العبادة دون سائر القيود من القربة وغيرها لاوجه لـه، وحين أبطلنا كون المراد من قيد اوجهه خصوص الكيفية الشرعية وكون المراد منه خصوص الوجوب والندب ﴿فلابد من ارادة مايندرج فيه من المعنى وهو ماذكرناه﴾ فيعمّ جميع القيود الشرعية والعقلية ويعم العنوان العبادات والتوصليات ، وفي هذا الكلام مواقع النظر ﴿كما لا يخفى﴾ بأدنى تأمل .

﴿ثانيها﴾ في تفسير كلمة الاقتضاء الواقعة في عنوان المبحث ﴿الظاهر ان المراد من الاقتضاء ههنـا﴾ في العنوان ﴿الاقتضاء بنحو العليـة والتأثير﴾ فيكون الاتيان علة تامة للسقوط ﴿لا﴾ أن المراد من الاقتضاء الاقتضاء ﴿بنحو الكشف والدلالة﴾ فيكون الاتيان علة للعلم بسقوطه ﴿ولذا﴾ لماكان الاقتضاء بنحو العلية ﴿نسب﴾ اقتضاء الاجزاء ﴿الى الاتيان﴾ فان يقتضي خبر الاتيان ﴿لا الى الصيغة﴾ فلم يقل الصيغة تقتضي الاجزاء مع انه لوكان المراد من الاقتضاء الكشف والدلالـة لزم نسبة الاقتضاء الي الصيغـة . توضيح ذلك ان للاقتضاء اطلاقين :

«الاول» الاقتضاء بنحو الكشف، كمايقال ان الاية الفلانية تقتضي الوجوب يعني تكشف عن وجوب الحكم على المكلف .

«الثاني» الاقتضاء بنحو العلية كمايقال النار تقتضي الاحراق والصيغة حيث

ان قلت : هذا انما يكون كذلك بالنسبة الى أمره .

وأما بالنسبة الى أمر آخر كالاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبة الى الامر الواقعى فالنزاع فى الحقيقة فى دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الاجزاء أو بنحو آخر لا

لامعنى لتأثيرها في الاجزاء فلابد من حملها على الدلالـة ، بخلاف الاتيان فانه حيث لامعنى لدلالته فلابد من حمله على التأثير .

قال السيد الحكيم: وحيث انه لامعنى لتأثير الامر في الاجزاء وجب حمله على الدلالة ، يعني يدل الامر على أن موضوعه واف بتمام المصلحة ، بخلاف الاتيان فان تأثيـره في الاجزاء ظاهر اذ لولاكونه علـة لحصول الغرض لماكان مأموراً به[١].

﴿ان قلت: هذا﴾ الذي ذكرتم من كون الاقتضاء بمعنى العلية﴿انمايكون كذلك بالنسبة الى أمره﴾ اذ الاتيان علة ومقتض لسقوط الامر المتعلق بالمأتى به ، مثلا الاتيان بالفعل الاختياري مقتض وعلة لسقوط الامر الاختياري والاتيان بالامر الاضطراري علة لسقوط الامر الاضطراري .

﴿ وأمّا ﴾ الاقتضاء ﴿ بالنسبة الى أمر آخر كالاتيان بالمأمور بـه بالامر الاضطراري أو﴾ الاتيان بالمأمور به بالامر﴿الظاهري بالنسبة الى الامر الواقعي﴾ كأن يقال الاتيان بالمأمور بـه بالامر الظاهري أوالاضطراري يقتضي الاجزاء أم لا؟ ﴿فالنزاع﴾هنا ليس في الاقتضاء بمعنى العلية بل محل الكلام ﴿في الحقيقة في دلالة دليلهما﴾وانه هل يكشف الامر الاضطراري والظاهري﴿على اعتباره﴾ أى اعتبار دليلهما ﴿بنحو يفيد الاجزاء﴾عن الامر الواقعي ﴿أو بنحو آخر لا

(١) حقائق الاصول ج١ص١٩٢ .

يفيده . قلت: نعم

يفيده﴾أي لايفيد الاجزاء، وتظهر الثمرة في القضاء والاعادة، فلوصلى بمقتضى استصحاب الطهارة عن الخبث الذي هوحكم ظاهري، أوصلى بالصلاة الاضطرارية بمقتضى أمره ثم تبين نجاسة ثوبه أورفع الاضطرار ، فعلى القول بالاجزاء وان الامر الظاهري والاضطراري يكفي عن الامر الواقعي لايلزم القضاء والاعادة ، وعلى القول بعدم الاجزاء يجب القضاء والاعادة، هذا مع قطع النظر عن قاعدة الفراغ ونحوها .

فتحصّل من هذا الاشكال ان الاقتضاء في العنوان ليس بمعنى العلية مطلقاً بل يكون أعم من العلية والكشف .

﴿قلت: نعم﴾ان النزاع قديكون في دلالة الدليل. توضيحه: ان هنا مقامات أربعة حسب الحصر العقلي :

الأول: ان الاتيان بالامر الواقعي علة للاجزاء عن الامر الواقعي .

الثاني: ان الاتيان بالامر غير الواقعي من الاضطراري والظاهري علة للاجزاء عن الامر غير الواقعي ، والاقتضاء في هذين المقامين بمعنى العلية والنزاع فيهما كبروي .

الثالث : ان الامر الواقعي كاشف عن أن موضوعه واف بتمام مصلحة الامر غير الواقعي من الاضطراري والظاهري أو واف لمقدار لايبقى مجال الاستيفاء الباقي .

الرابع : ان الامر غير الواقعي كاشف عن أن موضوعه واف بتمام مصلحة الامر الواقعي أو واف لمقدار الخ ، والاقتضاء في هذين المقامين بمعنى الكشف والدلالة والنزاع فيهما صغروي . وصورة القياس ان الامر سواء كان واقعياً أم لا كاشف عن كون موضوعه واف بتمام المصلحة أو بمقدار لايبقى مجال لاستيفاء

لكنه لاينافي كون النزاع فيهما كان فى الاقتضاء بمعنى المتقدم ، غايته ان العمدة فى سبب الاختلاف فيهما انما هو الخلاف فى دلالة دليلهما هل انه على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالته ويكون النزاع فيه

الباقي وكل كاشف كذلك علة للاجزاء .

اذا عرفت هـذا قلنا : لم يقع النزاع في المقام الثالث أصلا ، فالنزاع في الامر الواقعي كبروي فقط وهـو المقام الاول ، وفي الامر غير الواقعي صغروي وهو المقام الرابع كبروي وهو المقام الثاني .

ثم ان النزاع في الصغرى بالنسبة الى الامر الظاهرى والاضطرارى وان كان واقعاً ﴿لكنه لاينافي كـون النزاع فيهما﴾ كبروياً أيضاً بـأن ﴿كان في الاقتضاء بمعنى المتقدم﴾ أى العلية ، فكون الاقتضاء بمعنى العلية يكون في الامر الظاهرى والاضطرارى كما يكون في الامر الواقعي ﴿غايته﴾ أى غاية المطلب ان النزاع الكبروى فيهما ناش عن النزاع الصغروى ، اذ ﴿ان العمدة في سبب الاختلاف فيهما﴾ أى في الامر الظاهرى والاضطراري ﴿انماهو الخلاف في دلالة دليلهما﴾ فيبتنى النزاع في الكبرى ـ أعني الاجزاء ـ على النزاع في الصغرى ـ أعني دلالة دليلهما ـ ﴿هل انه﴾ أى دليلهما ﴿على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء﴾ بحيث لايحتاج الى الاعادة والقضاء ﴿ويؤثر فيـه﴾ أى في الاجزاء ﴿وعدم دلالته﴾ أى دليلهما للاجزاء .

والحاصل: ان اجزاء الامر الاضطرارى والظاهرى ـ وهو الكبرى ـ موقوف على احراز الاشتمال على تمام مصلحة الواقع أو مقدار كاف منها بدلالة دليل الامرين وهو الصغرى ﴿ويكون النزاع فيه﴾ أى في اجزاء الامر غير الواقعي

صغروياً أيضاً بخلافه فى الاجزاء بالاضافة الى أمره، فانه لايكون الاكبروياً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض فافهم .

(ثالثها)

بالنسبة الى الامر الواقعي *(صغروياً)* أى في دلالة الدليل *(أيضاً)* كما انه كبروي أى علة لسقوط التكليف بالواقع *(بخلافه)* أى بخلاف النزاع *(في الاجزاء)* أى اجزاء الامر غير الواقعي *(بالاضافة الى أمره)* بأن يكون الاتي بالامر الاضطراري او الظاهري كافياً عن الاتيان بنفسه ثانياً *(فانه لايكون)* النزاع فيه *(الا)* في العلية للسقوط فيكون *(كبروياً)* فقط *(لو كان هناك)* في الكبرى *(نزاع كما نقل عن بعض)* .

وهذا اشارة الى ان النزاع في الكبرى غير مهم ، اذ العقل حاكم بأن الاتيان بمتعلق كل أمر مجز بالنسبة الى أمر نفسه ولايحتاج الى الاتيان ثانياً نعم خالف بعض العامة هنا أيضاً ولايعتدبه .

ثم لايذهب عليك أن النزاع في الصغرى ليس شأن الاصولى ، فعلى تقدير تسليم كون النزاع في الامر الظاهري والاضطراري في دلالة دليلهما لايكون الاقتضاء فى العنوان بمعنى الدلالة لان الدلالة مربوطة بالصغرى فلايرد ايراد المستشكل على كل حال ، ويمكن أن يكون قوله *(فافهم)* اشارة الى هذا .

ثم لايخفى ان خروج المقام الثالث عن محل النزاع مما لا وجه له لعدم معلومية اجزاء الاتيان بالامر الواقعي عن الاضطراري ،كما استشكل بعض في مسألة الوقوف بعرفات يوم التاسع فيما اختلفت العامة والخاصة في الهلال، وكذا بعض المسائل الاخر في التقية فراجع .

(ثالثها) أي ثالث الامور التي نقدمها على البحث في معنى كلمة الاجزاء

الظاهر ان الاجزاء ههنا بمعناه لغة وهو الكفاية وان كان يختلف مايكفى عنه، فان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى يكفى فيسقط به التعبد به ثانياً وبالامر الاضطرارى أو الظاهرى الجعلى فيسقط به القضاء،

فى العنوان . ﴿الظاهر ان الاجزاء ههنا﴾ في عنوان البحث ﴿بمعناه﴾ المعروف ﴿لغة﴾ وعرفاً ﴿وهو الكفاية﴾ وليس له معنى اصطلاحي، فيكون بمعنى سقوط القضاء أوسقوط التعبد كما زعم ﴿وان كان يختلف مايكفي عنه﴾ الذي هو متعلق الكفاية والاجزاء ﴿فان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي﴾ والظاهري والاضطراري ﴿يكفي﴾ في مقام الامتثال ﴿فيسقط به التعبد به ثانياً﴾ فلايجب الاتيان بالوضوء الظاهري والاضطراري ثانياً ،كما لايجب الاتيان بالوضوء الواقعي ثانياً .

﴿و﴾ الاتيان بالمأموربه ﴿بالامر الاضطراري أو الظاهري الجعلي﴾ يكفي ﴿فيسقط به﴾ أي بهذا الاتيان ﴿القضاء﴾ وانما عبر المصنف في الاول بقوله « فيسقط التعبد به » وفي الثاني بقوله « فيسقط به القضاء » مع أن سقوط التعبد والقضاء مشترك بينهما لان الكلام في الاول كان في كفاية الاتيان بالامر عن نفسه، ومن المعلوم أنه لو أتى بالمأمور به سقط الغرض الباعث على الامر ، ولسقوط الغرض يسقط الامر، واذا سقط الامر لم يكن مجال لاعادة الفعل الا بالتعبد ثانياً، والمفروض أن الغرض حاصل فلا تعبد ثانياً، وحيث لم يكن التعبد الثانوي لم يكن مجال للقضاء أصلا، اذ القضاء فرع التعبد الذي هو فرع لبقاء الغرض .

والحاصل انه مع ذكر سقوط التعبد لايحتاج الى ذكر سقوط القضاء .

هذا وجه الاول، وأما وجه الثاني فلان الكلام في كفاية الامر غير الواقعي عن الامر الواقعي، ومعلوم أن الكفاية ليست لاجل حصول الغرض بالتمام والا لكان واجباً تخييراً من أول الامر بين الواقعي وغيره ، وحين لم يمكن استيفاء الغرض

لانه يكون ههنا اصطلاحاً بمعنى اسقاط التعبد أو القضاء فانه بعيد جداً .

(رابعها) الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفى ، فان البحث ههنا فى ان الاتيان بماهو المأمور به يجزى عقلا بخلافه فى تلك المسألة

في حال الضرورة وحالة التكليف بالظاهر، فلو كان هناك شيء لكان عبارة عن القضاء الاعم من القضاء والاعادة، وأما التعبد ثانياً فلغو محض، لانه مع التمكن في الوقت وعدم حصول الغرض كانت الاعادة بالأمر الاول ، ومعهما في خارج الوقت كان قضاءاً لعدم حصول الغرض، ومع حصول الغرض لم تكن اعادة ولا قضاء، وعلى كل تقدير لم يكن تعبد ثان .

والحاصل: انه لامجال للتعبد الثانوي في مقام الامر الاضطراري والظاهري ـ فتأمل .

فتبين مما تقدم أن الاختلاف فيما عنه الكفاية ﴿لانه﴾ اختلاف في نفس الكفاية فلا ﴿يكون﴾ الاجزاء ﴿ههنا﴾ في صدر العنوان ﴿اصطلاحاً﴾ جديداً ﴿بمعنى اسقاط التعبد أو﴾ بمعنى اسقاط ﴿القضاء﴾ الاعم من الاعادة ﴿فانه بعيد جداً﴾ اذ ارادة معنى جديد يحتاج الى نقل ولا أقل من كونه مجازاً ، وكلاهما خلاف الاصل كما لايخفى .

﴿رابعها﴾ في بيان الفرق بين مسألة الاجـزاء ومسألة المرة والتكرار دفعاً لتوهم أن الاجزاء هو القول بالمرة وعدم الاجزاء هو القول بالتكرار، ولكن هذا التوهم في كمال الفساد اذ ﴿الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لايكاد يخفى﴾ بأدنى التفات ﴿فان البحث ههنا﴾ في مسألة الاجزاء ﴿في﴾ الامر العقلي و ﴿ان الاتيان بما هو المأمور به يجزى عقلا﴾ أم لا ﴿بخلافه في تلك المسألة

فانه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة اخرى .

نعم كان التكرار عملا موافقاً لعدم الاجزاء لكنه لا بملاكه ،

فانه﴾ بحث لفظي، اذ الكلام في مسألة المرة والتكرار ﴿في تعيين ماهوالمأمور به شرعاً﴾ .

والحاصل: ان النزاع في بحث المرة والتكرار من صغريات بحث الاجزاء، وذلك انه سواء قلنا ان الامر للمرة أو قلنا ان الامر للتكرار يلزم التكلم في أن اتيان الفعل مرة أو مكرراً مجز أم لا، فللقائل بالمرة في تلك المسألة أن يقول بالاجزاء وبعدمه في هذه المسألة، وكذا يقول بالتكرار جازله القول بالاجزاء وعدمه في هذه المسألة ، وانما قلنا من صغريات بحث الاجزاء لان الكلام في بحث المرة والتكرار ﴿بحسب دلالة الصيغة﴾ على أحدهما ﴿بنفسها أو بدلالة أخرى﴾ وقرينة خارجية عامة، ومن البديهي أنه لو لم يكن هناك لفظ أصلا بأن استفيد الطلب من الاجماع جرت مسألة الاجزاء .

﴿نعم كان التكرار عملا موافقاً لعدم الاجزاء﴾ لانه لو اجزئت المرة الواحدة لم يكن مجال للتكرار، فالتكرار وعدم الاجزاء من حيث العمل سواء ﴿لكنه لا بملاكه﴾ أي لكن التكرار ليس بملاك عدم الاجزاء، فان ملاك التكرار ظهور الامر وملاك عدم الاجزاء حكم العقل .

قال في التقريرات في الفرق بين المسألتين: الكلام في مسألة المرة والتكرار انما هو في تشخيص مدلول الامر من الدلالة على المرة والتكرار أو عدم الدلالة على شيء منهما، والكلام في المقام انما هو في أن الاتيان بمدلول الامر على القول بالمرة أو التكرار أو المهية هل يقتضي الكفاية والاجزاء عن الاتيان به على الوجوه

وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للاداء، فان البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها بخلاف هذه المسألة فانه كما عرفت في ان الاتيان بالمأمور به يجزي عقلا عن اتيانه ثانياً اداءاً أو قضاءاً أو لا يجزي

ثانياً أولا، فلاربط بين المسألتين مفهوماً وأما مصداقاً فقد يكون القول بعدم الاجزاء ملازماً للقول بالتكرار .

﴿وهكذا الفرق بينها﴾ أي بين مسألة الاجزاء ﴿وبين مسألة تبعية القضاء للاداء﴾ لايكاد يخفى وليس اتحاد بين المسألتين كما زعم ﴿فان البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها﴾ فالقائل بالتبعية يقول بتعدد المطلوب وان صيغة افعل بمنزلة أن يقول المولى افعل المطلوب في داخل الوقت فان فاتك فأت به في خارج الوقت، فالمطلوب متعدد :

الاول: أصل الفعل في أي وقت اتفق، والثاني: اتيان هذا المطلوب المطلق في حد ذاته داخل الوقت، وذلك حيث كان هناك غرض في أصل الفعل وغرض آخر في وقته .

والقائل بعدم التبعية يقول بوحدة المطلوب وان صيغة افعل لاتدل الا على الاتيان بالمأموربه داخل الوقت فقط ﴿بخلاف هذه المسألة﴾ فان مسألة الاجزاء بمنزلة الكبرى بالنسبة الى مسألة التبعية ﴿فانه﴾ أي البحث ﴿كما عرفت﴾ سابقاً ﴿في أن الاتيان بالمأمور به﴾ سواء كان على نحو تعدد المطلوب أو على نحو وحدة المطلوب ﴿يجزي عقلا عن اتيانه ثانياً﴾ فبعد الاتيان الاول لايجب اتيان آخر ﴿أداءاً﴾ في داخل الوقت ﴿أو قضاءاً﴾ في خارجه ﴿أولا يجزي﴾ فيجب الاتيان ثانياً .

فلاعلقة بين المسألة والمسألتين أصلا. اذا عرفت هذه الامور فتحقيق المقام يستدعى البحث والكلام فى موضعين :

(الاول) ان الاتيان بالمأمور بـه بالامر الواقعى بـل بالامر الاضطرارى أو الظاهرى أيضاً يجزى عن التعبد به ثانياً ،

قال في التقريرات: وأما الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة تبعية القضاء للاداء فلايكاد يخفى، اذ من المعلوم أن المراد بالقضاء في المقام هو الاتيان بالفعل ثانياً ـ سواء كان في الوقت أو في خارجه ـ بعد الاتيان به أولا في الوقت، والمراد منه في تلك المسألة هو الاتيان بالفعل الفائت في الوقت، فما أبعد احدى المسألتين من الاخرى ـ انتهى .

وبهذا كله ظهر افتراق المباحث الثلاثة ﴿فلاعلقة بين المسألة﴾ الاجزائية ﴿و﴾ بين ﴿المسألتين﴾ مسألة المرة والتكرار ومسألة التبعية ﴿أصلا﴾ وتبين أن النسبة عموم من وجه اختياراً[1] .

﴿اذا عرفت هذه الامور﴾ الاربعة ﴿فتحقيق المقام﴾ في الاجزاء وعدمه ﴿يستدعي البحث والكلام في موضعين﴾ :

الموضع ﴿الاول﴾ في بيان كفاية كل ما أتى به عن أمر نفسه، وبذلك يسقط الغرض وبسقوط الغرض لامجال للتعبـد ثانياً، فنقول : ﴿ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي بل بالامر الاضطراري أو الظاهري ايضاً﴾ كالامر الواقعي ﴿يجزي عن التعبد به ثانياً﴾ وحيث لاتعبد فلايجب الاتيان به ثانياً، لان الامر الاول ساقط حسب الفرض، والامر الثاني غير متحقق فلايلزم الفعل ثانياً . هذا كله بالنسبة الى

---

(١) اى من حيث صحة اختيار كل شخص طرفاً من كل مسألة بلا تلازم اصلا.

لاستقلال العقل بأنه لامجال مع موافقة الامر باتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعبد به ثانياً .

نعم لايبعد أن يقال بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبد ثانياً بدلا عن التعبد به أولا لامنضماً اليه كما أشرنا اليه في المسألة السابقة

امر نفسه ، يعني لو أتى بالفعل الواقعي لايلزم الاتيان بالفعل الواقعي ثانياً وكذا لو أتى بالفعل الاضطراري أو الظاهري لايلزم الاتيان بالفعل كذلك ثانياً ، وانما أتى بكلمة « بل » فيهما لاحتمال التوهم البدوى بعدم الاجزاء فيهما دون الامر الواقعي فالاجزاء قطعي بديهي . ولا يذهب عليك ان الكلام فيما لم يكن هناك غرض ثان وأمر ثان ، والا لكان هناك أمران ويلزمهما امتثالان ، وهو خارج عن محل الكلام .

ثم انا نقول بالاجزاء في الموارد المذكورة ﴿لاستقلال العقل بأنه لامجال مع موافقة الامر﴾ الموجبة لحصول الغرض ﴿باتيان المأمور به على وجهه﴾ المعتبر عقلا وشرعاً ، والجار الاول متعلق بالموافقة والثاني بالاتيان ﴿لاقتضاء التعبد به﴾ أي بالمأمور به ﴿ثانياً﴾ وقوله لاقتضاء متعلق بقوله « لامجال ».

والحاصل : ان الامر مفروض السقوط ، ولامجال للاتيان الثاني لعدم بقاء الغرض .

﴿نعم لايبعد أن يقال بأنه يكون للعبد﴾ ويجوز له ﴿تبديل﴾ الفرد الذي جاء به على وجه ﴿الامتثال﴾ بفرد آخر فيما أمكن ﴿و﴾ يكون ﴿التعبد ثانياً بدلا عن التعبد به أولا﴾ لعدم حصول الغرض ﴿لامنضماً اليه﴾ حتى يكون امتثالان ﴿كما اشرنا اليه﴾ أي الى جواز تبديل الامتثال ﴿في المسألة السابقة﴾ في التنبيه

وذلك فيما علم ان مجرد امتثاله لايكون علة تامة لحصول الغرض، وان كان وافياً به لو اكتفى به ،كما اذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد ، فان الامر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد ، ولذا لو اهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانياً كما اذا لم يأت به أولا ، ضرورة بقاء طلبه مالم يحصل غرضه الداعى اليه والا لما أوجب حدوثه ،

المذكور في المبحث الثامن ﴿وذلك﴾ التبديل انما يجوز ﴿فيما علم﴾ من الخارج ﴿ان مجردامتثاله﴾ أي امتثال الامر ﴿لايكون علة تامة لحصول الغرض﴾ أو على نحو آخر بحيث لايمكن تبديله ﴿وان كان﴾ وصلية أي لايكون الفعل علة تامة وان كان ﴿وافياً به﴾ أي بالغرض ﴿لو اكتفى به﴾ ولم يبدله بغيره ﴿كما اذا أتى﴾ العبد ﴿بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه﴾ المولى ﴿بعد﴾ - القطع عن الاضافة - ﴿فان الامر بحقيقته وملاكه﴾ عطف بيان ﴿لم يسقط بعد﴾ لبقاء الملاك، وهو الغرض الداعي الى الامر كرفع العطش في المثال ﴿ولذا﴾ الذي ذكرنا من بقاء الملاك وعدم سقوط حقيقة الامر ﴿لو أهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانياً﴾ ويكون الحال بعد الاهراق في وجوب الاتيان ﴿كما اذا لم يأت به أولا﴾ .

ثم بيّن وجه وجوب الاتيان بعد الاهراق بقوله: ﴿ضرورة بقاء طلبه﴾ أي طلب المولى الماء ﴿ مالم يحصل غرضه ﴾ من رفع العطش ﴿ الداعي اليه ﴾ أي الى الامر ﴿ والا ﴾ فلو سقط الامر مع بقاء الغرض ﴿ لما أوجب ﴾ الغرض ﴿ حدوثه ﴾ اذ عدم الامر حينئذ يكشف عن عدم أهمّية الغرض

فحينئذيكون له الاتيان بماء آخر موافق للامر كما كان له قبل اتيانه الاول بدلا عنه ، نعم فيما كان الاتيان علة تامة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما اذا أمر باهراق الماء في فمه لرفع عطشه فاهرقه ، بل لو لم يعلم انه من أي القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون

بحيث يوجب الفعل ، لكن فيه تأمل اذ يمكن تعارض الغرض بقاعدة التسهيل على العبد بعد الاتيان الاول، فان في الفعل مرتين مشقة ليست في المرة الاولى كمالايخفى .

والحاصل: ان الاتيان الثاني يحتاج الى أمرين: بقاءالغرض وعدم مزاحمته بشيء موجب لعدم تأثيره في البعث ﴿فحينئذ﴾ أى حين لم يكن الاتيان علة تامة لحصول الغرض ﴿يكون له﴾ أي للعبد ﴿الاتيان بماء آخر موافق للامر﴾ مع الذهاب بالماء الاول والا لم يصدق التبديل، ويكون هذا الاتيان بالماء الثاني ﴿كماكان له﴾ الاتيان به ﴿قبل اتيانه الاول﴾ .

مثلا: لوأتى أولا بالماء في الاناء الاحمر، ثم أتى بالماء في الاناء الابيض فانه يجوز هذا الاتيان الثاني، كماكان يجوز له الاتيان بالابيض من أول الامر لكن في الصورة الاولى يكون الاناء الابيض ﴿بدلا عنه﴾ أي عن الاتيان الاول وفي الصورة الثانية يكون مستقلا .

﴿نعم فيماكان الاتيان﴾ بالفعل ﴿علة تامة لحصول الغرض﴾ أوكان بحيث لايمكن تبديله ﴿فلايبقى موقع للتبديل﴾ وذلك ﴿كما اذا أمر باهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه﴾ فانه لا موقع للتبديل ﴿بل لولم يعلم انه﴾ أى المأمور به ﴿من أى القبيل﴾ ممايجوز تبديله بأن لم يكن علة للغرض أو مما لايجوز تبديله بأن كان علة للغرض ﴿فله التبديل باحتمال أن لايكون﴾ الفعل

علة فله اليه سبيل ، ويؤيد ذلك بل يدل عليه ماورد من الروايات فى باب اعادة من صلى فرادى جماعة وان الله تعالى يختار أحبهما اليه .

(الموضع الثانى) وفيه مقامان : المقام الاول فى ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى ثانياً بعد رفع الاضطرار

﴿علة﴾ تامة لحصول الغرض ﴿فله﴾ أي للعبد ﴿اليه﴾ أي الى التبديل ﴿سبيل﴾ لكفاية الاحتمال هنا ﴿ويؤيد ذلك﴾ الذي ذكرنا من جواز تبديل الامتثال ﴿بل يدل عليه ماورد من الروايات في باب اعادة من صلى فرادى جماعة وان الله تعالى يختار أحبهما اليه﴾ كرواية أبي بصير قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام اصلّي ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة وقد صليت ؟ فقال عليه السلام : صل معهم يختار الله أحبهما اليه[1] .

وفي مرسلة الصدوق : يحسب له أفضلهما وأتمهما[2] ولايذهب عليك ان هذه الروايات وأمثالها لاتدل على تبديل الامتثال في موردها فضلا عن الدلالة على التبديل في غيره كمالايخفى .

﴿الموضع الثاني﴾ في بيان كفاية كل من الامر الاضطراري والظاهري عن الامر الواقعي وعدمها ﴿وفيه مقامان﴾ :

﴿المقام الاول في﴾ بيان ﴿ان الاتيان بالمأمور بـه بالامر الاضطراري﴾ كالصلاة مع التيمم ﴿هل يجزي عن الاتيان بالمأمور بـه بالامر الواقعي﴾ كالصلاة مع الوضوء بحيث لاتجب الصلاة الاختيارية ﴿ثانياً بعد رفع الاضطرار﴾

---

(١) التهذيب ج١ص٣٣٠ ــ فروع الكافي ج١ص١٠٥ .

(٢) الفقيه ج١ص١٢٧ .

في الوقت اعادة وفي خارجه قضاء أو لايجزي ؟ تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان مايمكن أن يقع عليه الامر الاضطراري من الانحاء وبيان ماهو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه، وأخرى في تعيين ماوقع عليه .

فاعلم انه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة وكافياً فيما هو المهم والغرض .

سواء كان رفع الاضطرار ﴿ في الوقت ﴾ فلاتجب الصلاة ﴿ اعادة ﴾ أ ﴿و في خارجه﴾ فلاتجب ﴿ قضاء أو لايجزي﴾ الفعل الاضطراري عن الاختياري، و ﴿تحقيق الكلام فيه ﴾ أى في هذا المقام ﴿ يستدعي التكلم فيه تارة في ﴾ مقام الثبوت أى ﴿بيان مايمكن أن يقع عليه الامر الاضطراري من الانحاء﴾ والوجوه من الوفاء بتمام المصلحة أو بعضها وهكذا ﴿ وبيان ماهو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه ﴾ بيان ما ﴿ و ﴾ التكلم تارة ﴿ اخرى في﴾ مقام الاثبات أى ﴿تعيين ماوقع عليه﴾ الامر الاضطراري من الانحاء في الشريعة المقدسة .

اذا عرفت ذلك ﴿فاعلم انه يمكن﴾ في مقام الثبوت ﴿ان يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار﴾ على خمسة وجوه :

الاول : أن يكون ﴿ كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة ﴾ من غير نقص شيء ﴿ وكافياً فيماهو المهم ﴾ للمولى ﴿و﴾ ماهو ﴿الغرض﴾ له وانما لم يجب من أول الامر تخييراً لعدم وفائه في حال الاختيار بتمام المصلحة .

ويمكن أن لايكون وافياً به كذلك بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه أو لايمكن وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب

﴿ويمكن أن لايكون وافياً به﴾ أى بتمام المصلحة ﴿كذلك﴾ أى كالقسم الاول الذي كان وافياً ﴿بل يبقى منه﴾ أى من تمام المصلحة ﴿شيء﴾ اما ﴿أمكن استيفاؤه﴾ وسيأتي ﴿أو لايمكن﴾ استيفاؤه .

فحاصل القسم الثاني هو مالايكون وافياً بتمام الغرض وليس يمكن استيفاء الباقي مع حرمة التفويت ﴿وما أمكن﴾ استيفاؤه على ضربين لانه اما ﴿كان بمقدار يجب تداركه﴾ وهو الثالث ﴿أويكون﴾ الباقي ﴿بمقدار يستحب﴾ تداركه وهو القسم الرابع .

الخامس : مالايكون وافياً بتمام الغرض وليس يمكن استيفاء الباقي مع عدم حرمة التفويت .

وان شئت قلت : ان الفعل الاضطراري : اما أن يكون وافياً بتمام الغرض أولا ، وما لايكون وافياً بتمام الغرض اما يمكن استيفاء الباقي أولا، ومايمكن استيفاء الباقي اما أنيكون الاستيفاء واجباً أومستحباً، ومالايمكن استيفاء الباقي اما مع حرمة التفويت أملا.مثلا: لوفرض أن هناك مزرعة لزم سقيها بماء عذب ماؤه كر ثم لم يتمكن الساقي من ذلك واضطر الى سقيها بالماء الاجاج بذلك المقدار فهناك خمس صور :

الاول: أن يكون الاجاج وافياً بتمام الغرض في هذا الحال .

الثاني : أن يكون وافياً بنصف الغرض ويمكن استيفاء النصف الاخر مع وجوبه .

ولايخفى انه ان كان وافياً به فيجزى فلا يبقى مجال أصلا للتدارك لاقضاء ولا اعادة وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لايمكن تداركه ولا يكاد يسوغ له البدار فى هذهالصورة الا لمصلحة كانت فيه، لمافيه من نقض الغرض

الثالث: امكان الاستيفاء مع استحبابه .

الرابع: أن يكون الاجاج وافياً بنصف الغرض ولايمكن استيفاء الباقي مع حرمة هذا التفويت .

الخامس: عدم امكان الاستيفاء بدون حرمة التفويت .

هذا كله في مقام الثبوت والواقع من جهة فرض الاقسام ، وأمّا مواقع الكلام في هذه الاقسام الخمسة فثلاثة:الاول بيان اجزاءكل قسم وعدمه.الثاني امكان تشريع البدار في كل قسم وعدمه . الثالث جواز تشريع التخيير بين الاضطراري في الوقت والاختياري في خارجه في كل قسم وعدمه.﴿ولايخفى انه انكان﴾الفعل الاضطراري﴿وافياً به﴾ أي بتمام الغرض وهو القسم الاول ﴿فيجزى﴾عن الواقع﴿فلايبقى مجال أصلا للتدارك لا قضاء ولا اعادة﴾ وأما جواز البدار فسيشير اليه بقوله: «وأماتسويغ البدار» الخ وأماالتخيير فلامانع منه فيمااذاكان مصلحة الوقت مكافئاً لمصلحة كمال الغرض .

﴿ وكذا ﴾ يجزى الفعل الاضطراري ﴿لولميكن وافيـاً ولكن لايمكن تداركه﴾ مع حرمة التفويت ، وهو القسم الثاني في المتن والرابع في الشرح ﴿ولايكاد يسوغ له﴾أى للمولى تجويز ﴿البدار﴾ والمسارعة باتيان الفعل في أول الوقت ﴿في هذه الصورة﴾ الثانية ﴿الا لمصلحة كانت فيه﴾أى في البدار ﴿ لمافيه ﴾ أى في تجويـز البدار ﴿من نقض الغرض﴾ فيما لوبادر العبد ثم

وتفويت مقدار من المصلحة لولا مراعات ماهو فيه من الاهم فافهم .

لا يقال : عليه فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار لامكان استيفاء الغرض بالقضاء ؟ فانه يقال هذا كذلك لولا المزاحمة بمصلحة الوقت.

تمكن من الفعل الاختياري، ﴿و﴾ذلك لان فيه ﴿تفويت مقدار من المصلحة﴾ غير المتداركة ﴿لولا مراعات﴾ المولى ﴿ماهو فيه﴾ أى المصلحة التي هي في البدار ﴿من﴾ فضيلة أول الوقت مثلا التي هي ﴿الاهم﴾ من تلك المصلحة الفائتة، وأما التخيير فلامانع منه مع تكافيء المصلحتين كما لايخفى ﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى القسم الخامس وانه يجوز تشريع البدار فيه، فليس قوله «وكذا لم يكن وافياً» الخ على اطلاقه في عدم امكان تشريع البدار .

﴿ لايقال : عليه ﴾ أي بناء على فرض لزوم نقض الغرض من القسم الثاني ﴿فلامجال لتشريعه﴾ أي تشريع هذا القسم ﴿ولو﴾ من دون بدار أي ﴿بشرط الانتظار﴾ الى آخر الوقت .

والحاصل : ان البدل الاضطرارى اذا كان غير واف بتمام الغرض الحاصل من الفعل الاختيارى كيف يجوز تشريعه ولو في آخر الوقت بل اللازم عدم تشريعه أصلاً، ﴿لامكان استيفاء الغرض﴾ بتمامه ﴿بالقضاء﴾ فمع امكان الاستيفاء يكون في تشريع الناقص نقصاً للغرض وهو قبيح .

﴿فانه يقال﴾ في الجواب : ﴿هذا﴾ الذي ذكرتم من عدم جواز التشريع في القسم الثاني ﴿كذلك﴾ كما ذكرتم صحيح ﴿لولا المزاحمة بمصلحة الوقت﴾ واما لوزوحم بأن دار الامر بين تشريع الفعل في الوقت الموجب لفوت بعض الغرض مع درك مصلحة الوقت وبين عدم تشريع الفعل بل ايجاب القضاء الموجب

وأما تسويغ البدار أو ايجاب الانتظار في الصورة الاولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة ووافياً بالغرض ، وان لم يكن وافياً

لحصول تمام الغرض، لكن مع فوت مصلحة الوقت فاللازم حينئذ ملاحظة أهم هذين الامرين ، فان كان الاول أهم شرع الاداء ، وان كان الثاني أهم شرع القضاء وان لم يكن أحدهما أهم بل تكافي الأمران لزم التخيير .

﴿واما﴾ ما أشرنا اليه سابقاً من ﴿تسويغ﴾ تجويز المولى ﴿البدار﴾ بالفعل ﴿أو﴾ عدم جواز تسويغه بل ﴿ايجاب الانتظار﴾ الى آخر الوقت ﴿في الصورة الاولى﴾ وهي ماكان الفعل الاضطراري في الوقت وافياً بتمام الغرض ﴿فيدور مدار﴾ أحد الملاكات الثلاث :

الاول: ﴿كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً﴾ سواء يأس عن طرو الاختيار ﴿أو﴾ لا، ذا مصلحة ، وحينئذ يسوغ للمولى تجويز المبادرة الى الفعل مطلقاً .

الثاني: كون العمل ﴿بشرط الانتظار﴾ الى آخر الوقت ذا مصلحة ، وحينئذ فلا يسوغ للمولى تجويز المبادرة الى الفعل مطلقاً مع اليأس عن طرو الاختيار ﴿أو﴾ بدونه .

الثالث: كون العمل ﴿مع اليأس﴾ للعبد ﴿عن طرو الاختيار ذا مصلحة﴾ بأن كان ليأس العبد مدخلاً في المصلحة ، فان يئس كان الفعل تام المصلحة ﴿ووافياً بالغرض﴾ وان لم ييأس لم يكن الفعل وافياً ، وحينئذ يسوغ للمولى تجويز البدار مع اليأس وعدم تجويزه مع عدم اليأس .

﴿وان لم يكن﴾ الفعل الاضطراري ﴿وافياً﴾ بتمام الغرض عطف على قوله

وقد أمكن تدارك الباقى فى الوقت أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت فان كان الباقى مما يجب تداركه فلايجزى فلابد من ايجاب الاعادة أو القضاء والا فيجزى ، ولا مانع عن البدار فى الصورتين غاية الامر يتخير فى الصورة الاولى بين البدار والاتيان بعملين : العمل الاضطرارى فى هذا الحال والعمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار أو

«ولايخفى انه ان كان وافياً به فيجزي» الخ ﴿وقد أمكن تدارك الباقى﴾ الفائت ﴿في الوقت﴾ فقط دون خارج الوقت ﴿أو﴾ أمكن تدارك الفائت ﴿مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت﴾ فله صورتان :

الاولى : أن يكون الباقي واجب التدارك .

الثانية : أن يكون مستحب التدارك ، ﴿فان كان الباقي مما يجب تداركه﴾ وهو القسم الثالث في المتن والثاني في الشرح ﴿فلايجزي﴾ الفعل الاضطراري وحينئذ ﴿فلا بد من ايجاب الاعادة﴾ اذا تمكن في الوقت ﴿ أو القضاء﴾ اذا تمكن خارجه ﴿ والا ﴾ بأن كان الباقي لايجب تداركه ، بل يستحب فيما كان الفعل وافياً ببعض الغرض وكان الباقي ممكن التدارك وهو القسم الرابع في المتن والثالث في الشرح ﴿ فيجزي ﴾ الفعل الاضطراري ولا مانع في عدم ايجاب القضاء والاعادة ﴿ولامانع عن﴾ تسويغ المولى ﴿البدار في الصورتين﴾ الثالثة والرابعة ـ أعنى صورتى وجوب التدارك واستحبابه ـ ﴿غاية الامر يتخير في الصورة الاولى﴾ وهي الممكن التدارك واجباً ﴿بين البدار﴾ بالفعل الاضطراري ﴿و﴾ ذلك بشرط ﴿الاتيان بعملين﴾ حتى يحرز تمام المصلحة بعضها بسبب ﴿ العمل الاضطراري في هذا الحال ﴾ أي أول الوقت وهو حال الاضطرار ﴿و﴾ بعضها الاخر بسبب ﴿ العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو ﴾ بين

الانتظار والاقتصار باتيان ماهو تكليف المختار، وفى الصورة الثانية يتعين عليه البدار ، ويستحب اعادته بعد طرو الاختيار .

﴿ الانتظار ﴾ لوقت الاختيار ﴿ والاقتصار باتيان ماهـو تكليف ﴾ الشّخص ﴿المختار﴾ ووجه التخيير واضح .

اذ يمكن تحصيل الغرض في الصورتين ﴿وفي الصورة الثانية﴾ وهي الممكن التدارك مستحباً[1] ﴿يتعين عليه البدار﴾ بالفعل الاضطراري بحيث يقع في الوقت ملاحظة لمصلحة الوقت ﴿ويستحب اعادته بعد طرو الاختيار﴾ في خارج الوقت لاستيفاء بقية المصلحة غير الملزمة .

وأما القسم الخامس ـ وهو مالايكون وافياً مع عدم حرمة تفويت الباقي ـ فانه يجزي الفعل الاضطراري لدرك المقدار اللازم من المصلحة ويسوغ البدار في الوقت ، واما التخيير بينه وبين خارج الوقت فيتوقف على تكافؤ مصلحة الوقت ومصلحة بقية الغرض .

ثم لايذهب عليك ان المصنف استعمل البدار تارة بمعنى أول الوقت في قوله « ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة » الخ والدليل على ذلك قوله بعد « لايقال عليه » الخ لانه لو كان المراد من البدار الوقت كان معنى قول المصنف (ره) لايكاد يسوغ تشريع الفعل في الوقت فلا مجال لهذا الاشكال، وكذا المراد من البدار في قوله « وأما تسويغ البدار أو ايجاب الانتظار » الخ بقرينة قولـه بعد « أو بشرط الانتظار » الخ .

---

(١) ماذكرناه من العبارة مطابق لكفاية القوچانى والمشكينى وفى كفاية الحكيم العبارة هكذا : يتعين عليه استحباب البدار الخ وفى كفاية الرشتى هكذا: البدار ويستحب الاعادة .

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطرارى من الانحاء ، وأما ما وقع عليه فظاهر اطلاق دليله مثل قوله تعالى «فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً »[1] وقوله عليه السلام « التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين »[2] هو الاجزاء

واستعمله تارة بمعنى تمام الوقت مقابل القضاء في قوله « وفي الصورة الثانية يتعين عليه البدار » الخ ، والدليل على ذلك ان الصورة الثّانية وهي الممكن التدارك مستحباً لايجب فعله في أول الوقت بل يجزي اتيانه في أي جزء من تمام الوقت .

وقد تحصل مما ذكر ان الاقسام خمسة وان في كل قسم جهات ثلاثة من الكلام الاجزاء وجواز البدار والتخيير .

❁(هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه)❁ الفعل ❁(الاضطراري من الانحاء)❁ في مقام الثبوت ❁(وأمّا ما وقع عليه)❁ الفعل الاضطراري وثبت بالدليل النّقلي ❁(فظاهر اطلاق)❁ الدليل في بعض الاوامر الاضطرارية ما خلا التيمم ظاهر ❁(دليله مثل قوله تعالى « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً » وقوله عليه السلام « التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين » هو الاجزاء)❁ .

أما اطلاق الاية فحيث كان المولى في مقام البيان لتمام ماله دخل في حصول الغرض المترتب على الفعل الاختياري ومع ذلك لم يأمر بالقضاء والاعادة كشف

---

(١) النساء : ٤٣ ــ المائدة : ٦ .

(٢) ماوجدت مدرك الحديث بعينه ، نعم في التهذيب ج ١ ص٥٥ عن النبى (ص) ياأباذر يكفيك الصعيد عشر سنين .

وعدم وجوب الاعادة أو القضاء، ولابد فى ايجاب الاتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص .

وبالجملة فالمتبع هو الاطلاق لو كان والا فالاصل وهو يقتضى البراءة من ايجاب الاعادة لكونه شكاً فى أصل التكليف

ذلك عن كفايته بهذا البدل، وأما اطلاق قوله عليه السلام « التراب أحد الطهورين »[1] فلان اطلاق البدلية يقتضي قيام البدل مقام المبدل منه في جميع الأثار والخواص، واما اطلاق قوله عليه السلام « يكفيك عشر سنين »[2] فواضح وان كان في الكل تأمل.

وعلى كل حال فلو انعقد لدليل الاضطرار اطلاق كان مقتضاه هو الاجزاء ﴿وعدم وجوب الاعادة﴾ في الوقت لو تمكن من الفعل الاختياري ﴿أو القضاء﴾ في خارجه كذلك .

﴿و﴾ على هذا ﴿لابد في ايجاب﴾ المولى ﴿الاتيان به ثانياً﴾ في حال الاختيار ﴿من دلالة دليل بالخصوص﴾ ولايمكن الاكتفاء باطلاق دليل المبدل اذ هو ساقط لحكومة دليل البدل عليه .

﴿ وبالجملة فالمتبع هو الاطلاق ﴾ لدليل البدل المقتضى للاجزاء ﴿لو كان﴾ هناك اطلاق ولو مقامياً ﴿والا﴾ يكن اطلاق لفظي أو مقامي ﴿فالاصل﴾ العملي يكون المرجع ﴿وهو يقتضي البراءة من ايجاب﴾ المولى ﴿الاعادة﴾ فى الوقت ﴿لكونه شكاً في أصل التكليف﴾ اذ التكليف الاختياري سقط بالاضطرار وعدم الامكان والتكليف الاضطراري سقط بالاتيان .

---

(١) قد سبق انى ماوجدت مدرك الحديث .

(٢) قد سبق انى ماوجدت مدرك الحديث نعم فى حديث النبى (ص) لابى ذر يكفيك الصعيد عشر سنين .

وكذا عن ايجاب القضاء بطريق أولى نعم لودل دليلـه على أن سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجباً عليه لتحقق سببه وان أتى بالغرض لكنه مجرد الفرض .

﴿وكذا﴾ الاصل يقتضي البراءة ﴿عن ايجاب القضاء بطريق أولى﴾ لان عدم وجوب الاعادة في الوقت فيما لو ارتفع الاضطرار يكشف عن وفاء الاضطرار بتمام الغرض ومع الوفاء بتمام الغرض لا مجال أصلا لايجاب القضاء ، وهذا بخلاف العكس فان عدم ايجاب القضاء لايكشف عن عدم ايجاب الاعادة .

وان شئت قلت : انه كلما وجب القضاء وجبت الاعادة ، وهذه قضية شرطية متصلة بحسب الفهم العرفي فتنتج وضع المقدم ورفع التالي ـ فتدبر .

﴿نعم﴾ قد لايكون مسرح لاصل البراءة ، وذلك فيما ﴿لودل دليله﴾ أي دليل القضاء ﴿على ان سببه﴾ أي سبب القضاء ﴿فوت الواقع﴾ وعدم الاتيان به بحيث انه يجب القضاء كلما لم يؤت بالواقع ﴿ولو لم يكن هو فريضة﴾ في حال الاضطرار ﴿كان﴾ جواب نعم ﴿القضاء واجباً عليه لتحقق سببه﴾ الذي هو عدم فعل الواقع ﴿وان اتى﴾ المكلف ﴿بالغرض﴾ الباعث للامر الاختياري و﴿لكنه﴾ أي كون دليل القضاء كذلك ﴿مجرد الفرض﴾ والامكان في مقام الواقع .

وأما ماورد من الادلة فلا تدل الا على وجوب قضاء مافات من الفريضة والمفروض في المقام عدم الفريضة، ففي النبوي المشهور كما في مصباح الفقيه : « من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته »[1] وفي تعليقة العلامة الرشتي قوله عليه السلام : « مافاتتك من

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلوة ص٦١٧ .

(المقام الثاني) في اجزاءِ الاتيان بالمأمور بـه بالامر الظاهري وعدمه

فريضة فاقضها كما فاتتك» .

ولايذهب عليك عدم تمامية هذا الكلام ، اذ ليس المراد من الحديث فوت الفريضة الفعلية فقط،فان النائم مثلاليس عليه فريضة فعلية مع انهم يتمسكون لوجوب القضاء عليه بهذا الحديث وكذا غيره من ذوي الاعذار ـ فراجع .

﴿المقام الثاني﴾ من الموضع الثاني ﴿في﴾ بيان ﴿اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهرى ﴾ عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي ثانيـاً ـ بعد كشف الواقع ـ في الوقت اعادة وفي خارجه قضاء ﴿وعدمه﴾ فيجب الاعادة والقضاء بعد الانكشاف .

وقبل الشروع في الكلام لابد من بيان اقسام الحكم، فنقول: الحكم على ثلاثة أقسام :

« الاول » الحكم الواقعي وينقسم الى أفراد طولية كالحكم الواقعي الاختياري والحكم الواقعي الاضطراري ، فوجوب الصلاة مع الطهارة للشخص المختار حكم واقعي أوليّ ووجوبها مع التيمم للمضطر حكم واقعي ثانوي، وهذا القسم من الاحكام لايجوز المكلف اخراج نفسه من الاولى الى الثانوي، ولهذا سمي طولياً. والى أفراد عرضية كالحكم الحاضر والمسافر والغني والفقير، فوجوب التمام على الحاضر والخمس على الغنى حكم لموضوع ووجوب القصر على المسافر وعدم وجوب الخمس على الفقير حكم لموضوع آخر،وهذا القسم من الاحكام يجوز للمكلف اخراج نفسه من أحدهما الى الاخر، ولهذا سمي عرضياً .

« الثاني » الحكم الظاهري وله اطلاقان : الاول ما كان للجهل مدخل فيـه

. . . .

بخلاف الحكم الواقعي الذي لامدخل للجهل فيه، ثم ان مدخلية الجهل في الحكم الظاهري قد يكون بنحوٍ أخذ ظرفاً وهي محل الادلة الاجتهادية وتنقسم الى الحكمية كأخبار الاحاد والموضوعية كالبينة، وقد يكون بنحو أخذ جزءاً للموضوع وهي مجرى الاصول العملية، وتنقسم الى ماله كشف ناقص عن الواقع كالاستصحاب، وما ليس له ذلك كالبراءة والاحتياط والتخيير، وتنقسم بتقسيم آخر الى الاصول الحكمية الكلية كحلية شرب التتن ، والموضوعية الخارجية كحلية هـذا البيع الموجود والحكمية الجزئية كأصل الصحة واليد وسوق المسلمين . الثاني من اطلاقي الحكم الظاهري اطلاقه على مايقابل الأدلة الاجتهادية ، فتختص بموارد الأصول العملية فقط.

« الثالث » الحكم التخيلي كالقطع فانه ليس مجعولا بل هو طريق بنفسه كما سيأتي في المجلد الثاني انشاء الله تعالى .

والمراد من الامر الظاهري في كلام المصنف(ره) ماسوى الواقعي والتخيلي أما الواقعي فاختياريه خارج عن مبحث الاجزاء واضطراريه تقدم الكلام فيه في المقام الاول، وأما التخيلي فسيأتي الكلام فيه في التذنيب الأول، فالكلام الان في الامر الظاهري باطلاقه الاول، فاعلم ان الامر الظاهري على نحوين :

«الاول» الاصل وهو مايكون مفاد دليله جعل نفس موضوع الحكم الشرعي حقيقة ــ بمعنى الاتساع في موضوع الحكم ــ فلو قال « صل مع طهارة اللباس » ثم قال «المشكوك طاهر» كان مفاد الدليلين جواز الصلاة في الطاهر الواقعي ومشكوك الطهارة .

« الثاني » الامارة وهو مايكون مفاد دليله ثبوت موضوعه الواقعي ــ بمعنى ان الشارع جعل بعض الامور كاشفاً عن موضوع حكمه ــ فلو قال «صل مع الوضوء»

والتحقيق ان ماكان منه يجرى فى تنقيح ما هـو موضوع التكليف وتحقيق متعلقـه وكان بلسان تحقق ما هـو شرطه أو شطـره كقاعدة الطهارة أو الحلية، بل واستصحابهما فى وجه قوى ونحوهمابالنسبة الى كلما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزى، فان

ثم قال« البينةحجة »لم يكن مفادالدليلين أزيد من جواز الصلاةمع الوضوءالواقعي وانما البينة طريق اليه كالقطع .

﴿و﴾ اذا عرفت مانقدم فاعلم﴿التحقيق ان﴾ الامر الظاهري ﴿ماكان منه يجري﴾ أي يكون مجعولا ﴿في تنقيح ماهو موضوع التكليف﴾ وهو النحو الاول ﴿وتحقيق متعلقه و﴾ ذلك بأن ﴿كان﴾ الامر الظاهري ﴿بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره﴾أي جزؤه﴿كقاعدة الطهارة﴾ أي كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر ﴿أو﴾ قاعدة ﴿الحلية﴾ أي «كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه » ﴿بل واستصحابهما﴾ والفرق بين القاعدتين واستصحابهما أن القاعدة لاتحتاج الى سابقة الطهارة والحلية والاستصحاب يحتاج اليها ، وكلما اجتمع الاستصحاب والقاعدة كان الاستصحاب مقدماً لان الاستصحاب رافع لموضوع الشك، وهذا بعكس استصحاب عدم الحجية والشك في عدم الحجية فان الاستصحاب ساقط كما لايخفى ، اذ الاثر للشك لا للمشكوك ﴿في وجه قوي﴾ وهو كون الاستصحاب جعل للمؤدى كما هومختار المصنف(ره)مقابل من يقول بأنه تنزيل بلحاظ العمل ﴿ونحوهما﴾ أي نحو القاعدتين والاستصحابين مما هـو جعل لموضوع الحكم حقيقة كقاعدة الفراغ ﴿بالنسبة الى كلما اشترط بالطهارة﴾عن الخبث ﴿أو الحلية﴾ كالصلاة والطواف ونحوهما، والجار في قوله « بالنسبة » متعلق بقوله «كقاعدة الطهارة » ﴿يجزي﴾ خبر قوله « ان ماكان » ﴿فان﴾ علة

دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيناً لدائرة الشرط وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة اليه

للاجزاء ﴿دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط﴾ أي دليل قاعدة الطهارة والحلية ونحوهما حاكم على دليل اشتراط الصلاة بالطهارة الخبثية وحلية لباس المصلي ومكانه، ومعنى الحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظراً الى الدليل الاخر ويكون موسعاً لموضوعه أو مضيقاً له. مثلا: قال المولى اكرم العلماء ثم قال: زيد عالم- فيما كان جاهلا خارجاً -كان قوله زيد عالم حاكماً على دليل اكرم العلماء لانه وسع دائرة العلماء .

وهكذا لو قال بعد قوله اكرم العلماء: عمرو ليس بعالم- فيما كان عالماً خارجاً- فانه حاكم على دليل اكرم العلماء لأنه ضيق دائرة العلماء .

وفيما نحن فيه كذلك اذ الدليل القائل بوجوب كون الصلاة مع الطهارة ، ومع حلية اللباس محكوم بدليل كل شيء لك طاهر و كل شيء لك حلال، اذهما يوسعان دائرة الطهارة والحلية فكل من دليل القاعدتين يكون حاكماً موسعاً ﴿ومبيناً لدائرة الشرط﴾ أي شرط الطهارة والحلية في الصلاة ﴿وانه﴾ أي الشرط ﴿أعم من الطهارة الواقعية﴾ والحلية الواقعية ﴿و﴾ من الطهارة والحلية ﴿الظاهرية﴾ ولو كان نجساً وحراماً واقعاً.

وعلى هذا التقدير - وهو أن يكون الشرط أعم من الواقع والظاهر - ﴿فانكشاف الخلاف فيه﴾ أي في الشرط بأن تبين بعد الصلاة نجاسة الثوب المشكوك أو حرمته ﴿لايكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه﴾ حتى تجب الاعادة والقضاء ﴿بل﴾ العمل بعد انكشاف الخلاف ﴿بالنسبة اليه﴾ أي الى الشرط

يكون من قبيـل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ، وهـذا بخلاف ماكان منها بلسان أنه ماهو الشرط واقعاً كما هو لسان الامارات فلا يجزي ، فان دليل حجيته حيث كان بلسان أنه واجد لما هـو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم

﴿يكون من قبيل ارتفاعه﴾ أي ارتفاع الحكم ﴿من حين ارتفاع الجهل﴾ فكما أن تبدل الموضوع بموضوع آخر في سائر الموارد لايضر بالعمل الذي أتى به في حال وجود الموضوع الاول ، مثلما لوصلى في السفر ثم صار حاضراً فان تبدل موضوع المسافر الى الحاضر غير ضائر بالصلاة المأتي بها في حال السفر ، كذلك تبدل الجهل بالنجاسة الى العلم بها لايضر بالعمل الذي أتى به في حال الجهل ، فالصلاة المأتي بها في حال الشك في الحلية صحيحة ولا تحتاج الى الاعادة اذا تبين حرمة اللباس .

﴿وهذا﴾ انما يتم في الامر الظاهري الذي كان بلسان تحقيق شرط التكليف وشطره ﴿بخلاف ماكان منها﴾ أي من الاوامر الظاهرية ﴿بلسان﴾ الكشف عن الواقع ﴿انه ماهو الشرط واقعاً﴾ وهو النحو الثاني على ماتقدم ﴿كماهو﴾ أي النحو الثاني ﴿لسان الامارات﴾ كالبينة وغيرها .

وكذلك الاستصحاب في وجه غير قوي عند المصنف، فان الامارة اذا قامت على وجود الشرط مثلا ثم انكشف الخلاف ﴿فلايجزي﴾ بل يجب الاتيان بالعمل ثانياً اداء أو قضاء وذلك ﴿فان دليل حجيته﴾ أي حجية النحو الثاني وهو مصداق مافي قوله « ماكان منها بلسان » الخ ﴿حيث كان بلسان انه واجد لماهو شرطه الواقعي﴾ فان البينة القائمة على كون زيد متوضيء تقول بوجود الوضوء الواقعي الذي هو شرط الصلاة ﴿فبارتفاع الجهل﴾ وتبين اشتباه البينة ﴿ينكشف انه لم

يكن كذلك بل كان لشرطه فاقداً .

هذا على ما هو الاظهر الاقوى فى الطرق والامارات من أن حجيتها ليست بنحو السببية .

يكن ﴿العمل﴾ ﴿كذلك﴾ واجداً للشرط الواقعي ﴿بل كان لشرطه فاقداً﴾ فلم ينعقد العمل صحيحاً حتى لايجب التدارك .

﴿هذا﴾ أى ماذكرنا من عدم الاجزاء فيماكان بلسان انه ماهو الشرط واقعاً مبني ﴿على ماهو الاظهر الاقوى﴾ عندنا ﴿في الطرق والامارات﴾ والفرق بينهما أن الطرق في الاحكام والامارات في الموضوعات ﴿من أن حجيتها ليست بنحو السببية﴾ .

اعلم ان التعبد بالامر الظني سواءكان في الاحكام أوفي الموضوعات يتصور على وجهين :

« الاول » الطريقية وهو انه يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً الى الواقع وكاشفاً ظنياً عنه ، بحيث لم يلاحظ فيه سوى الكشف عن الواقع واصابتـه فان صادفه أحرز مصلحة الواقع وان لم يصادفه لم يكن له شيء .

« الثاني » السببية وهو أنه يجب العمل به لاجل انه يحدث فيه بسبب قيام الطريق مصلحة مساوية أوراجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الطريق للواقع .

مثلا : اذا أوجب المولى على عبده اطاعة زيـد ثم أرشده زيد الى ارادة المولى منـه تحصيل الغذاء الكذائي فعلـى الاول لو كان زيد خاطئاً لم يكن للعبد أجر تحصيـل ذلك الغذاء للمولى . نعم لا يكون معاقبـاً حينئذ ، وعلى الثاني كان للعبد الاجر المساوي أو الاكثر على الاجر الذي كان لـه لو صادف

وأما بناءاً عليها وان العمل بسبب اداء أمارة الى وجدان شرطه أو شطره يصير حقيقة صحيحاً كأنه واجد له مع كونه فاقده فيجزى لو كان الفاقد معه فى هذا الحال كالواجد فى كونه وافياً بتمام الغرض ولا يجزى لو لم يكن كذلك ، ويجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقى ان وجب والا لاستحب .

الواقع .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاجزاء وعدمه مبتن على القولين، فمن يقول بأن حجية الامارات من باب الطريقية ومنهم المصنف (ره) يرى عدم الاجزاء فيمالو قامت الامارة على شيء ثم تبين الخلاف ، اذ المصلحة الواقعية غير محرزة والواقع على حاله ﴿واما بناءاً عليها﴾ أى على السببية وهو القول الثاني ﴿و﴾ ذلك بمعنى ﴿ان العمل بسبب أداء امارة الى وجدان شرطه أوشطره يصير حقيقة صحيحاً﴾ ويكون ﴿كأنه﴾ أى العمل ﴿واجد له مع كونه فاقده﴾ في الحقيقة، ففي الاجزاء وعدمه تفصيل اذ الاقسام المتصورة حينئذ أربعة: لان المأتي به اما واف بتمام الغرض أولا .

وعلى الثاني فالباقي من الغرض امايمكن استيفاؤه أم لا، والممكن الاستيفاء اما واجب استيفاؤه أو مستحب ﴿ فيجزي لوكان الفاقد ﴾ للشرط أو الشطر ﴿ معه ﴾ أى مع كونه فاقداً ﴿ في هذا الحال ﴾ أى في حال قيام الامارة ﴿كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض﴾ وهي الصورة الاولى ﴿ ولايجزي لولم يكن﴾ العمل الفاقد ﴿كذلك ﴾ وافيـاً بتمام الغرض ﴿ و ﴾ حين عدم الوفاء بتمامه ﴿يجب الاتيان بالواجد﴾ ثانياً ﴿ لاستيفاء الباقي ان وجب﴾ الاستيفاء وهي الصورة الثالثة ﴿والا﴾ يجب الاستيفاء ﴿لاستحب﴾ الاتيان ثانياً

هذا مع امكان استيفائه و الا فلا مجال لاتيانه كما عرفت فى الامر الاضطرارى .

ولا يخفى أن قضية اطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقته أيضاً .

هذا فيما اذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقية أو بنحو الموضوعية والسببية ، وأما اذا شك ولم يحرز أنها على أى الوجهين

وهي الصورة الرابعة .

﴿ هذا ﴾ كلـه ﴿ مع امكان استيفائـه ﴾ الباقي ﴿ والا ﴾ يمكن الاستيفاء ﴿ فلا مجال لاتيانـه ﴾ ثانياً وهي الصورة الثانية ﴿كما عرفت ﴾ الصور الاربعة وأحكامها ﴿في الامر الاضطراري﴾ فراجع، وفي كلام المصنف مواقع للتأمل .

﴿ولا يخفى ان﴾ الاحتمالات وان كانت أربعة في مقام الثبوت لكن ﴿قضية اطلاق دليل الحجية﴾ للامارة ﴿على هذا﴾ القول وهو السببية ﴿هـو الاجتزاء بموافقته﴾ أى موافقـة دليل الحجية ﴿أيضاً﴾ كما كان بعض صور مقام الثبوت مقتضياً للاجزاء .

ثم ﴿هذا﴾ الكلام الذي ذكرنـا من عدم الاجزاء على الطريقية والاجزاء على السببيـة في بعض الصور ﴿فيما اذا أحرز أن الحجيـة ﴾ في باب الطرق والامارات ﴿ بنحو الكشف والطريقيـة ﴾ كما هو مسلك المشهـور ﴿ أو بنحو الموضوعية والسببية﴾ كما هو مسلك بعض ﴿وأما اذا شك ولم يحرز انها﴾ أى الحجية ﴿على أى الوجهين﴾ من الطريقية والموضوعية بعد احراز الاجزاء بناءاً

فأصالة عدم الاتيان بمايسقط معه التكليف مقتضية للاعادةفي الوقت واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً فـي الوقت لايجدي ولايثبت كون ماأتي به مسقطاً الاعلى القول بالاصل المثبت، و

على السببية ﴿فأصالة عدم الاتيان بمايسقط معه التكليف﴾ أي بالفعل المسقط للامر ﴿مقتضية للاعادة في الوقت﴾ فيمااذا انكشف الواقع بعد الاتيان بالفعل موافقاً للامر الظاهري .

وذلك لان الواقع لايسقط عن الفعلية بقيام الامارة على خلافها بناءاً على الطريقية وان سقط عن التخيير .

وعلى هذا فالتكليف مردد بين الواقع على الطريقية وبين الظاهر على السببية، فأصالة بقائه جارية ﴿واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت﴾ بأن يقال: انه لوانكشف الخلاف في الوقت يرجع الى استصحاب عدم فعليـة التكليف ، اذ في حال الجهل بالتكليف الواقعي وقيام الحجة على خلافه لم يكن ملزماً بالاتيان بالواقع ، فلو شك في صورة الانكشاف جرى الاستصحاب .

ولكن هذا الاستصحاب ﴿لايجدي ولايثبت كون ماأتي بـه مسقطاً﴾ لانه من اللوازم غيرالشرعيـة وهو لايثبت بالاستصحاب ﴿ الا" على القول بالاصل المثبت﴾ وهو خلاف التحقيق ، اذ الاصل كماثبت في محلـه انما يترتب عليه الاثار الشرعية دون العادية والعقلية. فاستصحاب عدم فعلية التكليف بالواقع لا يثبت اجزاء ماأتي به .

﴿و﴾ على تقدير عدم افادة الاصل الاجزاءكان اللازم الاتيان بالفعل ثانياً

قد علم اشتغال ذمته بما يشك فى فراغها عنه بذلك المأتى . وهذا بخلاف ما اذا علم أنه مأمور به واقعاً ، وشك فى أنه يجزى عما هو المأمور به الواقعى الاولى كما فى الاوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناءاً على أن يكون الحجية على نحو السببية ، فقضية الاصل فيها كما أشرنا اليه عدم وجوب الاعادة

لانه ﴿قد علم اشتغال ذمته بما﴾ أى بتكليف ﴿يشك في فراغها﴾ أى الذمة ﴿عنه﴾ أى عن ذلك التكليف ﴿بذلك﴾ الفعل الظاهري ﴿المأتى﴾ به والمرجع في ذلك اصالة عدم الاتيان كما لا يخفى .

﴿وهذا﴾ الذي ذكرنا من كون الشك في الاجزاء للشك في الطريقية والموضوعية مجراه الاشتغال ﴿بخلاف﴾ اذا كان الشك في الاجزاء للشك في وفاء المأمور به بالامر الاضطراري أو الظاهري بناءاً على السببية ، فان المرجع فيهما البراءة بعد ارتفاع الاضطرار أو انكشاف الخلاف ، وأشار اليه بقوله : بخلاف ﴿ما اذا علم انه مأمور به واقعاً﴾ ثانوياً ﴿وشك في انه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الاولي﴾ أم لا ﴿كما في الاوامر الاضطرارية أو﴾ الاوامر ﴿الظاهرية﴾ وليس المراد بها الامر الظاهري بناءاً على الطريقية ، لانه على هذا ليس مأموراً به بالامر الواقعي ، بل ﴿بناءاً على أن يكون الحجية﴾ في الاوامر الظاهرية ﴿على نحو السببية﴾ والموضوعية ﴿فقضية الاصل فيها﴾ أي في الاضطرارية والظاهرية ﴿كما أشرنا اليه﴾ في المقام الاول ﴿عدم وجوب الاعادة﴾ لو ارتفع الاضطرار وانكشف الواقع في الوقت .

والفرق بين الشك في الطريقية والسببية الموجب للاعادة ، وبين الشك بعد رفع الاضطرار وانكشاف الخلاف الذي لا يوجب الاعادة - انه في الاول قطع

للاتيان بمااشتغلت به الذمة يقيناً وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعى بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف .

وأماالقضاء بهفلايجب بناءاً على أنه فرض جديد وكان الفوت المعلق عليه

بالاشتغال فيستصحب عـدم اتيان متعلقه ، وأمـا الثاني فلا يجب ﴿ للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً﴾ من الامر الاضطراري والظاهري .

﴿و﴾ان قلت : هنا أيضاً قطع بالاشتغال فيستصحب عدماتيان متعلقه .قلت: بل الامربالعكس اذ﴿اصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف﴾ محكمة كما لايخفى .

هذا كله حال الأداء بالنسبة الى الامور المذكورة ﴿وأما القضاء به﴾ فحاله حال الاداء بناءاً على تبعية القضاء للاداء ﴿فلايجب﴾ في بعض الصور ويجب في بعضها الاخرعلى ماتقدم ،وعدم وجوبه يكون ﴿بناءاً على انه فرض جديد﴾ وهذا هو الذي اختاره المحققون .

﴿و﴾ ان قلت : بل يجب القضاء وان قلنا أنه بأمر جديد ، لان الاصل عدم الاتيان بالتكليف ،واذا ثبت فوت التكليف وانضم اليه قوله عليه السلام «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»[1] انتج وجوب القضاء ، فموضوع الوجوب ـ وهو الفوت ـ يثبت بالاصل ومحموله وهو الوجوب يثبت بالحديث .

قلت : موضوع قولـه « من فاتته » الخ ﴿كان﴾ هو ﴿الفوت المعلق عليه

---

(١) مضمون الحديث سلم كما فى الوسائل ج٥ ص٣٥٩ باب وجوب قضاء ما فات كما فات .

وجو به لا يثبت باصالة عدم الاتيان الا على القول بالاصل المثبت، والا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيداً ، ثم ان هذا كله فيما يجرى فى متعلق التكاليف من الامارات الشرعية والاصول العملية ،

وجوبه﴾ أى وجوب القضاء ، ومن الواضح انه أمر وجودي ، وذلك ﴿لا يثبت باصالة عدم الاتيان الا على القول بالاصل المثبت﴾ اذ استصحاب الامر العدمي لاثبات أمر وجودي من أظهر مصاديق الاصل المثبت ، بأن يقال لم يأت بالتكليف فثبت الفوت .

وقد تقدم ويأتي عدم جريان الاصل لافادة لازمه العادي والعقلي ﴿والا﴾ يكن الامر كذلك بأن كان القضاء تابعاً للاداء ، أو قلنا بأن الفوت عبارة عن عدم الاتيان لانه أمر وجودي ، أو قلنا ان الاصل المثبت حجة ﴿فهو﴾ أي القضاء ﴿واجب﴾ بعد رفع الاضطرار أو انكشاف الخلاف خارج الوقت ﴿ كما لا يخفى على المتأمل﴾ وذلك لعين الدليل الذي ذكر في الاداء ﴿فتأمل جيداً﴾ يمكن أن يكون وجهه ماأشار اليه السيد الحكيم : بأن موضوع القضاء لايختص بالفوت ، بل المذكور في جملة من نصوصه نسيان الفريضة أو النوم عنها أونحو ذلك مما يفهم منه كون الموضوع تركها في تمام الوقت ، فلو جرت اصالة عدم الاتيان في نفسها كفت في وجوب القضاء(١) ـ فراجع .

﴿ثم ان هذا﴾ الكلام الذي ذكر بالنسبة الى الاعادة والقضاء ﴿كله فيما يجري في متعلق التكاليف ﴾ ثم بين مصداق كلمة ما في قوله فيما يقوله ﴿ من الامارات الشرعية والاصول العملية ﴾ أي كان الكلام الى الحال في الامارات والاصول المتعلقة بالموضوعات بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف .

---

(١) حقائق الاصول ج١ ص٢١٢ .

وأما مايجرى فى اثبات أصل التكليف كمااذا قام الطريق أو الاصل على وجوب صلاةالجمعة يومها فى زمان الغيبة فانكشف بعد ادائها وجوب صلاة الظهر فى زمانها فلا وجه لاجزائها مطلقاً ، غاية الامر أن تصير صلاة الجمعة فيهاأيضاً ذات مصلحة لذلك، ولا ينافى هذا بقاء صلاة الظهر على ماهى عليه من المصلحة

﴿وأما مايجري﴾ من الامارات والاصول ﴿في اثبات أصل التكليف كما اذا قام الطريق أوالاصل علىوجوب صلاة الجمعة يومها فيزمان الغيبة فانكشف بعد ادائها وجوب صلاة الظهر في زمانها﴾ سواء كان الانكشاف في الوقت أو في خارجه ﴿ولا وجه لاجزائها﴾ أىصلاة الجمعة عن صلاة الظهر ﴿مطلقاً﴾ سواء قلنا بالطريقية أم بالسببيـة ، أما اذا قلنا بالطريقيـة فواضح ، اذ تبيّن خطأ الطريق فلم يحرز المكلف المصلحة الواقعيـة، وأما اذا قلنا بالسببيـة فلان قيام الطريق انّما تجعل الجمعة ذات مصلحة ، لا أن الطريق يسقط الغرض المتعلق بصلاة الظهر .

هذا كله في الاداء، وأما القضاء فلان الواقع فائت قطعاً فيشمله قوله عليه السلام « من فاتته » الخ .

والى ماتقدم من قولنا « وأما اذا قلنا بالسببيـة فلان » الخ أشار المصنـف بقوله : ﴿غاية الامر أن تصير صلاة الجمعة فيـها﴾ أى في الجمعة يعني يومها ﴿أيضاً ذات مصلحة﴾ كماكان صلاة الظهر ذات مصلـحة ﴿لذلك﴾ أى لاجل تعلق الامارة بوجوبها على تقدير القول بالسببية ﴿ولاينافي هذا﴾ الذي ذكرنا من صيرورة صلاة الجمعة ذات مصلحة ﴿بقاء صلاة الظهر علـى ماهي عليه﴾ في الواقع ﴿من المصلحة﴾ لعدم المحذور في اجتماع المصلحتيـن الملزمتين

كمالايخفى، الا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

(تذنيبان) الاول: لاينبغى توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة

في يوم واحد ﴿كمالايخفى﴾ فمصلحة الظهر واقعية ومصلحة الجمعة سببية ﴿الا أن يقوم دليل بالخصوص﴾ من الخارج ﴿على عدم وجوب صلاتين﴾ الاعم من الوجوب الواقعي والاماري ﴿في يوم واحد﴾ اذ لوقام دليل كذلك وقع التنافي بين وجوب الظهر بعد وجوب الجمعة، فاذا ثبت وجوب احداهما بالاصل أوالامارة ثبت عدم وجوب الاخرى، فحيث أتى بالجمعة ثم انكشف الخلاف لم تجب الظهر لاأداءاً ولا قضاءاً لان وجوب احداهما يلازم عدم وجوب الاخرى حسب الفرض.

لكن ليس في الادلة مايفيد ذلك، اذ غاية مايستفاد من الضرورة أوالاجماع عدم وجوب صلاتين واقعيتين في يوم واحد لاعدم الوجوب في الاعم من الواقعي والاماري ـ فلاحظ.

« تذنيبان »

التذنيب جعل الشيء ذنابة للشيء، وعن الصحاح الذناب بالكسر عقيب كل شيء وذنابة الوادي الموضع الذي ينتهى اليه سيله، وكذا الذنابة بالضم والذانب التابع.

التذنيب ﴿ الاول ﴾ في الامر التخيلي ﴿ لاينبغي توهم الاجزاء في ﴾ مالو فعل بسبب ﴿ القطع بالامر ﴾ فانه لايجزى ﴿ في صورة ﴾ كشف

الخطأ ، فانه لايكـون موافقة للامر فيها وبقى الامر بلا موافقة أصلا ، وهو أوضح من أن يخفى . نعم ربما يكون ماقطع بكونه مأموراً به مشتملاعلى المصلحة في هذاالحال أو على مقدارمنها ولو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه .

﴿ الخطأ ، فانه ﴾ أي الفعل المأتي بـه ﴿ لايكون موافقـة للامر فيها ﴾ أي في صورة الخطأ ﴿ وبقي الامر ﴾ الواقعي ﴿ بلا موافقة أصلا ، وهو أوضح من أن يخفى ﴾ اذ القطع انما هو منجز في صورة الاصابة ومعذّر في صورة الخطأ كما تقرّر في محلـه ، والاجزاء انما يكون فيما لو كشف الامر الشرعي عن مصلحة في متعلقه، فحيث لا أمر كمافي صورة القطع لااجزاء بعد انكشاف الخطأ .

﴿نعم ربمايكون ماقطع بكونـه مأموراً بـه مشتملا على المصلحة في هذا الحال ﴾ أي حال القطع ، وانما قيـده بذلك لان المقطوع لوكان مشتملا على المصلحة مطلقاً كان واجباً في عرض الواجب الواقعي فكان الاجزاء فيه معلوماً ﴿أو﴾ كان المقطوع مشتملا ﴿على مقدار منها﴾أي المصلحة الواقعية ﴿ولو في غيرالحال﴾أي غير حال القطع بأن كان مشتملا على بعض المصلحة في كل حال حال القطع وعدمه لكن بشرطين :

الاول: أن لايكون هذا المقدار من المصلحة وافياً بالغرض .

الثاني : أن يكون هذا المقدار ﴿ غير ممكن مع استيفائـه استيفاء الباقي منه ﴾ .

أما الاول فلانـه لوكان وافياً بالغرض كان واجباً تخييراً بينه وبين الواجب الواقعي .

ومعه لايبقى مجال لامتثال الامر الواقعي ، وهكذا الحال في الطرق فالاجزاء ليس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعي أو الطريقي للاجزاء ، بل انما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما كما في الاتمام والقصر والاخفات والجهر .

وأما الثاني فلانه لوكان الباقي ممكن الاستيفاء لكان اللازم التخيير دائماً بين الواقع وبين متعلق القطع بشرط استيفاء الباقي .

﴿ ومعه ﴾ أي مع كون المقطوع به مشتملا على تمام المصلحة أو على مقدار لايمكن استيفاء الباقي ﴿لايبقى مجال لامتثال الامر الواقعي﴾ بعد الاتيان بالمقطوع ويكون مجزياً في الصورتين ﴿وهكذا الحال في الطرق﴾ فلو قطع بطريقية شيء ثم عمل على طبقه فان كان بلامصلحة لم يجز وان كان في حال القطع ذا مصلحة أو وافياً ببعض المصلحة في جميع الاحوال اجزأ .

والحاصل انه لايفرق بين كون متعلق القطع طريقاً وبين كونه حكماً ﴿فالاجزاء﴾ في الصورتين ﴿ليس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعي﴾ في القطع بالحكم ﴿أو الطريقي﴾ في القطع بالطريق ﴿ للاجزاء ﴾ كما توهم بعض ﴿بل﴾ الاجزاء ﴿انما هو لخصوصية اتفاقية ﴾ وصدفة ﴿في متعلقهما﴾ أي متعلق القطع بالحكم أو الطريق ، والخصوصية الاتفاقية ماتقدم من الاشتمال على المصلحة في حال القطع أو على بعضها دائماً بحيث لايمكن استيفاء الباقي ﴿ كمافي الاتمام والقصر والاخفات والجهر ﴾ فمن أتم في موضوع القصر جاهلا أجزأ .

وكذا لوجهر في موضع الاخفات نسياناً أو أخفت في موضع الجهر ولا

(الثانی) لایذهب علیك ان الاجزاء فی بعض موارد الاصول والطرق والامارات علی ماعرفت تفصیله لایوجب التصویب المجمع علی بطلانه

يجب الاعادة ولا القضاء لوعلم بعد ذلك أوتذكر، ويدل على الحكم الاول قبل الاجماع روايات :

منها: صحيحة زرارة ومحمدبن مسلم، عن الباقر عليه السلام قالا : قلنا رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلااعادة[1].

ويدل على الحكم الثاني قبل اجماع التذكرة والرياض وعدم الخلاف فيه في الجملة صحيحة زرارة،عن أبي جعفر عليه السلام، فی رجل جهر فيما لاينبغي الاجهار فيه وأخفى فيما لاينبغي الاخفاء فيه ؟ فقال: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لايدري فلاشيء عليه وقد تمت صلاته[2].

التذنيب ﴿الثاني﴾ في بيان عدم المنافاة بين التخطئة والاجزاء ﴿لايذهب عليك ان الأجزاء فی بعض موارد الاصول والطرق والامارات﴾ كماتقدم ﴿على ماعرفت تفصيلـه لايوجب التصويب المجمع على بطلانه﴾ وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة، وهي: ان الشيعة ذهبوا الى التخطئة والعامة ذهبوا الى التصويب، فالاولون قائلون بعدم اصابة كل مجتهد ، بل المجتهد عندهم قد يكون مصيباً وقد لايكون لانه لايكون عنده الحكم معلوماً، والاخرون يقولون باصابة كل مجتهد

(١) التهذيب ج١ ص٣١٨ ــ الفقيه ج١ ص١٤١ .
(٢) الفقيه ج١ ص١١٥ ــ التهذيب ج١ ص١٨١ .

. . . .

والتصويب على أقسام ذكرها المشكيني فى حاشية هذا المقام ، والمجمع على بطلانه منها هو خلو الواقعة عن الحكم غيرماأدت اليه الامارة، والاخبار ببطلان هذا القسم متظافرة والاجماع محقق، ولابأس بذكر رواية منها :

قال أميرالمؤمنيـن صلوات الله عليه كمافي نهج البلاغـة وغيره : ترد على أحدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ، ثم تجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم ، فيصوب آرائهم جميعاً ، والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه؟ أم نهاهم عنه فعصوه؟ أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على اتمامه؟ أمكانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أمأنزل الله ديناً تاماً فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وأدائه ؟ والله سبحانه يقول : « مافرطنا في الكتاب من شيء »[١] وفيه تبيان كل شيء، وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضاً وانه لااختلاف فيه فقال سبحانه :« ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً »[٢] وان القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، لاتفنى عجائبه، ولاتنقضي غرائبه، ولاتكشف الظلمات الا به[٣].

أقول : لايخفى ان هذا الكلام لايشمل فقهاء الشيعة المختلفين بوجه أصلا بقرينة قوله عليه السلام « فيصوّب آرائهم » فانه طريق المصوبة لا المخطئة . والعلامة المجلسي (ره) هنا بيان ذكره يوجب التطويل .

---

(١) سورة الانعام: ٣٨ .

(٢) سورة النساء: ٨٢ .

(٣) نهج البلاغة: الخطبة الثامنةعشر فى ذم اختلاف العلماء فى الفتيا .

في تلك الموارد فان الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها فان الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس الا الحكم الانشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولية بحسب مايكون فيها من المقتضيات وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الإمارات ، وانما المنفي فيها ليس الا الحكم الفعلي

اذا عرفت ماذكرناه فنقول : حكي عن تمهيد القواعد ان الاجزاء لازم مساو للتصويب الباطل وعدمه لازم مساو للتخطئة ، ولكنه غير مستقيم اذ الاجزاء ﴿في تلك الموارد﴾ المتقدمة لا يوجب التصويب ، اذ التصويب يلازم عدم الحكم الواقعي والاجزاء بالعكس ﴿فان الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها﴾ أي في موارد الاجزاء ﴿فان الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس الا الحكم الانشائي﴾ ويقول به المخطئة حتى في موارد الاجزاء .

بيان ذلك : ان للحكم مراتب أربع كما سيأتي الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز، والمخطئة مطبقون على وجود الحكم الانشائي ﴿المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولية﴾ لا الثانوية كالحرج والاضطرار ونحوهما ، فالحكم للموضوعات موجود ﴿بحسب مايكون فيها من المقتضيات﴾ فالموضوع المقتضي للوجوب محكوم عليه بالوجوب انشاءاً ، والموضوع المقتضي للحرمة محكوم عليه بالحرمة كذلك، وكذا موضوعات سائر الاحكام ، ﴿وهو﴾ أي الحكم الانشائي ﴿ثابت في تلك الموارد﴾ أى موارد الاجزاء المتقدمة ﴿كسائر موارد الامارات﴾ التي لانقول بالاجزاء فيها ﴿وانما المنفي فيها﴾ أى في موارد الامارات غير المصيبة ﴿ليس الا الحكم الفعلي

البعثي وهو منفى فى غير موارد الاصابة وان لم نقل بالاجزاء، فلا فرق بين الاجزاء وعدمه الا فـى سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهرى ، وعـدم سقوطه بعد انكشاف عـدم الاصابة ، وسقـوط التكليف بحصول غرضـه أو لعـدم امكان تحصيله غيـر التصويب المجمع على بطلانه وهو خلـو الواقعة عن الحكم غير ما أدت اليه الأمارة . كيف وكان

البعثي﴾ فلابعث فعلا لانه لاحكم كما تقول المصوبة ﴿و﴾ عدم الحكم الفعلي في موارد الاجزاء غير مستغرب بل ﴿هو﴾ أي الحكم الفعلي ﴿منفي في غير موارد الاصابة﴾ للامارة مطلقاً ﴿وان لم نقل بالاجزاء﴾ اذ الحكم انما يصير فعلياً اذا كان هناك بيان ، والمفروض عدم البيان بالنسبة الى الحكم الواقعي في مورد أدت الامارة الى خلافه ﴿فلا فرق﴾ في مورد خطأ الامارة ﴿بين الاجزاء وعدمه﴾ في عدم الحكم الفعلي ﴿الا﴾ ان الفرق بينهما موجود ﴿في﴾ أمر آخر وهو ﴿سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري﴾ في مورد الاجزاء ﴿وعدم سقوطه﴾ في غيره ، وقوله : ﴿بعد انكشاف عدم الاصابة﴾ تنازع فيه قوله : الا في سقوط التكليف، وقوله وعدم سقوطه أي يتبين السقوط وعدمه حال الانكشاف .

﴿و﴾ من البديهي ان ﴿سقوط التكليف بحصول غرضه﴾ كما في موارد الاصول بناءاً على جعل الحكم وكما في موارد الطريق بناءاً على السببية ﴿أو لعدم امكان تحصيله﴾ كما اذا لم يمكن استيفاء الباقي ﴿غير التصويب المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت اليه الامارة﴾ وكذا تعدد الحكم على حسب تعداد آراء المجتهدين أو غيرهما .

و ﴿كيف﴾ يكون الاجزاء تصويباً مجمعاً على بطلانه ﴿و﴾ قد ﴿كان﴾

الجهل بها بخصوصيتها أو بحكمها مأخوذاً فى موضوعهافلابدمن أن يكون الحكم الواقعى بمرتبته محفوظاً فيها كما لايخفى .

مقابلا للتصويب ، فانه كان ﴿الجهل بها﴾ أي بالواقعة ﴿بخصوصيتها﴾ كمافي الشبهة الموضوعية ﴿أوبحكمها﴾ كمافي الشبهة الحكمية ﴿مأخوذاًفي موضوعها﴾ أىفى موضوع الامارات والاصول ﴿فلابد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته﴾ الانشائية .

﴿محفوظاً فيها﴾ أىفي موارد الامارات والاصول ﴿كما لايخفى﴾ بأدنى تأمل ولايذهب عليك أن المصنف جمع في كلامه بين الرد على المصوبة وبين عدم التلازم بين الاجزاء والتصويب ، وفيه أيضاً رد على شيخنا المرتضى قدس سرد ، وبالتأمل في كلامه يعرف عدم استقامة الرد ، والله العالم .

فهرس الكتاب